

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

METAFÍSICA DE LA CREACIÓN Y TEOLOGÍA
La racionalidad de la idea cristiana
de creación a la luz de Santo
Tomás de Aquino

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2007

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis decembris anni 2006

Prof. Dr. Angelus Ludovicus GONZÁLEZ

Prof. Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 18 mensis februarii anni 2006, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. XVII, n. 1

INTRODUCCIÓN

Esta es una investigación filosófica que nace con una precisa motivación teológica y, aunque la palabra hoy en día haya caído en un cierto desuso, apologetica. Surge de una pregunta que puede formularse de este modo: ¿es la noción de creación un asunto sólo de la fe religiosa (pertenece por tanto al ámbito de las religiones, ya sea la cristiana, la judía o la musulmana, por citar las tres más extendidas en nuestro contexto) o bien se trata de una verdad accesible como tal a la inteligencia humana (y pertenece, entonces, también a los otros ámbitos donde la razón humana se ejerce)?

Aunque la pregunta pueda parecer en un primer momento excesivamente teórica, la respuesta que a ella se dé está conectada con cuestiones que gozan de plena actualidad, y que en buena parte configuran la idiosincrasia y el futuro de las sociedades occidentales. Asistimos, en efecto, al sucederse de legislaciones y decisiones a gran escala que, pretendiendo exaltar lo que se considera el valor fundamental de la convivencia humana, es decir, la libertad, parecen poner en cuestión la permanencia de una serie de valores que tradicionalmente se unían a lo que se consideraba la raíz de todos ellos, aquello que nos acomuna porque todos lo hemos recibido: la naturaleza humana, cuya eminente dignidad (que incluye el precioso don de la libertad) se basa en su carácter de haber sido creada por Dios a su imagen y semejanza.

Ahora bien, como todo lo que tiene que ver con Dios pertenece al ámbito de la religión, y en nuestra sociedad laica ese ámbito se ha de reducir a lo privado, para que pueda mantenerse el valor conquistado con dificultad de la autonomía del orden político y social respecto de cualquier poder religioso, entonces los muchos valores que la tradición europea y occidental había recibido unidos a su herencia religiosa judeocristiana quedan incapacitados para ejercer cualquier tipo de influencia pública, y menos todavía para ser «impuestos» como algo permanente común a todos. Queda, por tanto, el único valor de la libertad, entendida como pura capa-

cidad de disponer: cuanto más se amplíe tal capacidad de disponer (sobre la vida, sobre la muerte, sobre la propia identidad, sobre lo que son las cosas) se logrará una existencia más digna. Se trata de una libertad no ya percibida como un don, sino más bien como una conquista que puede avanzar siempre más, hasta llegar –he aquí la pretensión– a ser omnipotente. Ya no hay que adecuarse a unas leyes o principios o constricciones provenientes de la autoridad de un Dios Creador, sino que es el hombre el que ha de llegar a ser creador, de sí mismo, de su identidad, de sus circunstancias, de su dignidad y felicidad. No hay ya espacio para una naturaleza que es bueno respetar porque goza en su dinamismo de una racionalidad y bondad que son un regalo para que el hombre llegue a ser feliz, sino que todo lo que tenga el carácter de lo ya dado o establecido, de lo que es simplemente así, y así es verdadero y bueno, se percibe como impedimento, como obstáculo a la propia autorrealización, que adquiere así los rasgos de una auténtica autocreación. Parafraseando una expresión de Rodríguez Luño, puede decirse que asistimos al sacrificio de la verdad en el altar de la libertad¹. Juan Pablo II, en su último libro, publicado pocas semanas antes de su fallecimiento, hace un análisis sencillo y profundo a la vez de la situación actual, señalando claramente la raíz de las ideologías postilustradas que han causado tanta destrucción y deshumanización; al preguntarse por qué han ocurrido todas esas cosas, responde: «porque se rechazó a Dios como Creador y, por ende, como fundamento para determinar lo que es bueno y lo que es malo. Se rehusó la noción de lo que, de la manera más profunda, nos constituye en seres humanos, es decir, el concepto de naturaleza humana como dato real, poniendo en su lugar un producto del pensamiento, libremente formado y que cambia libremente según las circunstancias. Considero que una reflexión atenta sobre esto podría conducirnos más allá de la fisura cartesiana. Si queremos hablar sensatamente del mal y del bien, hemos de volver a Santo Tomás de Aquino, es decir, a la filosofía del ser»².

Por otra parte, pasando de la perspectiva antropológica a la cosmológica, hoy en día siguen en pie diversos debates a propósito de la creación del mundo. Mientras algunos piensan que se trata de una cuestión que se ha de dejar en manos de la investigación científica, que es la única que puede decir algo serio sobre el tema, otros reaccionan en sentido contrario, reivindicando el exclusivo carácter sobrenatural revelado de tal evento, y por tanto recuperándolo para el ámbito de la sola creencia religiosa. Basta pensar en las periódicas controversias, la última de hace pocos meses, encendidas en la sociedad estadounidense, entre evolucionistas y creacionistas. Como es bien sabido, el origen de la confrontación entre saber científico-

1. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, Euns, Pamplona 42001, p. 32.

2. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, pp. 25-26.

co y fe proviene de algunos siglos atrás, en los inicios de la revolución científica moderna. Marcello Pera, conocido intelectual italiano laico, ha partido del análisis de tal situación en su prólogo al último libro de quien pasaría a ser Benedicto XVI³, haciendo ver cómo a partir de ahí la ilustración se fue configurando en torno al famoso *etsi Deus non daretur*. Recogiendo unas palabras del entonces cardenal Ratzinger, lanzadas en forma de propuesta a los no creyentes, en el sentido de dar la vuelta a ese planteamiento y sugerirles que al menos prueben a comportarse *etsi Deus daretur*, como si Dios existiese realmente, Pera admite que se trata de una propuesta y un reto que se han de aceptar, no sólo porque el relativismo hoy reinante conduce en última instancia al sinsentido, sino porque, a su modo de ver, también existe un «Dios laico», por utilizar su propia expresión, que no es tan distinto del Dios cristiano.

En estos contextos, brevemente descritos, se plantea la tarea de una nueva reflexión sobre la noción de creación. Una reflexión que parta de la razón humana, que tenga un carácter filosófico. Una reflexión que sea capaz tanto de abrir las perspectivas de la antropología y de las ciencias a lo que está más allá de ellas mismas, como de permitir a la perspectiva de la fe revelada el diálogo con las diversas facetas del saber humano respetando la autonomía que les es propia. En definitiva, una reflexión de naturaleza metafísica, en el más noble sentido de la palabra, que, lejos de abstraer al hombre de la realidad concreta en la que está inmerso, busca las respuestas a las grandes preguntas existenciales que expresan cumplidamente el deseo de conocer la verdad tan característico de todas las épocas y culturas, de todo ser humano.

Las consideraciones precedentes permiten entender fácilmente que, desde el comienzo de la evangelización, la verdad de la creación de todas las cosas por Dios ha constituido un elemento fundamental del diálogo del cristianismo con la razón humana en sus diversas realizaciones culturales e históricas, al tratarse de un artículo de la fe que, en parte, puede ser también captado por la luz de la inteligencia humana. Aunque no se posea el don de la fe, si se admite la existencia de un Creador de todas las cosas, se admite por tanto la especial dignidad de la común naturaleza humana, que permite el reconocimiento compartido de algunos valores fundamentales para la convivencia humana, en el respeto tanto de la pluralidad de creencias como de la autonomía propia de los diversos órdenes creados; y además, al abrir al ser humano a la trascendencia de un Dios Creador, se le pone en condiciones de recibir y aceptar la revelación de este Dios en la historia de Jesucristo y su Iglesia.

Se entiende entonces que la verdad de la creación haya cumplido tradicionalmente el noble papel de ser «atrio de los paganos», por utilizar

3. Cfr., PERA, M., «Introduzione», en RATZINGER, J., *L'Europa di Benedetto*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 7-25.

la expresión que Barth hizo famosa, si bien en un contexto de oposición a tal papel. Esta referencia me permite introducir, tras haber expuesto en breves trazos la dimensión apologética, la motivación teológica de este trabajo.

En efecto, como es bien sabido, el siglo XX ha asistido a una considerable renovación del saber teológico. Entre los múltiples puntos positivos que se pueden enumerar, se ha de señalar el redescubrimiento de la importancia del elemento histórico de la Revelación y de la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. El retorno a las fuentes primigenias, a la Sagrada Escritura y la tradición de los Padres, ha permitido reformular el antiguo equilibrio entre teología y economía mediante el recurso a la perspectiva de la historia de la salvación, la *historia salutis*, categoría usada en importantes documentos del magisterio del Concilio Vaticano II. Esto ha consentido una presentación más dinámica de la fe cristiana, más atenta a la centralidad del misterio de Cristo, y a las dimensiones antropológicas y de búsqueda de sentido del hombre contemporáneo. Se presenta así el designio de Dios como una realidad unitaria, que tiene en su centro la figura de Cristo, único mediador del misterio de la creación y de la salvación.

La aplicación de esta nueva visión a la reflexión teológica sobre la creación ha traído consigo evidentes ventajas, por cuanto se ha conseguido reintroducir un tratado, que con anterioridad se planteaba de un modo eminentemente filosófico, concretamente metafísico, en el terreno de la teología, mediante su inclusión en la dinámica de la *historia salutis*. No obstante, una tal operación no se ha realizado sin dejar algunas cuestiones pendientes de ser mejor resueltas. En no pocas obras la asunción de la perspectiva histórico-salvífica ha ido ligada, casi como una consecuencia necesaria, al oscurecimiento o incluso rechazo de la reflexión de tipo metafísico en la teología, tan propio de la manualística precedente.

Se plantea entonces una pregunta inevitable, que es uno de los motores de la presente investigación: ¿es necesario, al asumir la perspectiva histórico-salvífica, prescindir de la metafísica en teología? Ciertamente, buena parte de las exposiciones precedentes del tratado de la creación adolecían de una metafísica de fondo de tipo esencialista, que presentaba la dualidad fundamental entre naturaleza y gracia de un modo que podía llevar al «extrinsecismo», entendiendo por tal término y concepto una visión del hombre como en dos órdenes tan distintos entre sí que difícilmente llegan a unirse, la gracia como algo tan completamente exterior al hombre que le llega como absolutamente desde fuera, comprometiendo así la sencilla unidad del designio salvífico del hombre elegido y llamado en Cristo. En bastantes casos, la justa pretensión de unidad y por tanto el justificado rechazo de algunas explicaciones llevó consigo, como algo casi necesario, el rechazo del elemento metafísico en la teología, y más concretamente de la doctrina de la creación.

Por tanto, me parece que se ha de indagar sobre este punto, distinguiendo el problema del extrinsecismo, que ciertamente necesita una solución, de la cuestión del papel de la metafísica como ayuda de la reflexión teológica. Hoy en día, de hecho, se aprecia desde muy diversos sectores teológicos la necesidad de un acuerdo entre la perspectiva histórico salvífica y la metafísica. También por la creciente conciencia de la necesidad del diálogo con las religiones y en general con los hombres de buena voluntad, para el cual es indispensable situarse en el nivel de la filosofía. Y en este terreno, la verdad de la creación, ya desde los inicios de la predicación evangélica, goza de una peculiar posición de encuentro entre fe y razón. Un teólogo poco sospechoso de escolasticismo, ante el riesgo de una total subsunción de la noción de creación en la perspectiva histórico-soteriológica, ha llegado a afirmar que «se ha hablado tanto de la historia de la salvación que se advierte la necesidad de una nueva reflexión sobre el concepto de creación»⁴. Una nueva reflexión, añadido con Juan Pablo II, que redescubra la importancia de volver a abrir «el maravilloso “libro de la naturaleza”, con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento del Creador»⁵.

Con estas motivaciones de fondo, estas páginas se estructurarán del siguiente modo. La primera parte contiene una exposición de algunos aspectos de la noción filosófica de creación de Santo Tomás de Aquino. El recurso al pensamiento del Aquinate en el contexto de las preguntas que hemos formulado no necesita, en mi opinión, justificación, si bien cabe señalar en concreto un par de razones. De una parte, porque es un testigo privilegiado del encuentro entre fe y razón, hasta el punto de haber sido propuesto repetidamente como modelo de un estilo de reflexión que busca constantemente la verdad en el respeto de la dinámica propia de los diversos ámbitos del saber humano⁶. De otra parte, porque las exigencias legítimas que ha puesto de relieve la teología contemporánea, señalando algunos límites de las precedentes elaboraciones teológicas, no rara vez han puesto como punto de arranque de tales límites la doctrina tomista. Se trata, pues, de indagar hasta qué punto tales límites se encuentran realmente en su pensamiento, o bien, cabe encontrar en él elementos que ayuden a superarlos. Creo que este peculiar punto de vista exime a la presente investigación de un tratamiento de tipo histórico-textual y sistemático detallado, en la medida en que son numerosos los estudios que exponen en general la doctrina tomista de la creación. Por eso, nuestra exposición se centrará en los aspectos más relevantes para nuestro tema, sin entrar con excesivo de-

4. SCHILLEBEECKX, E., *Soy un teólogo feliz*, entrevista con F. Strazzari, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, p. 79.

5. FR, n. 19.

6. Cfr., por ejemplo, FR, nn. 43-44; puede verse, además, nn. 57-58; 78.

talle en cuestiones ya suficientemente puestas de relieve por otros, y cuyo conocimiento se presupone. En cualquier caso, emergerá aquí la decisiva importancia de la noción metafísica de acto de ser, junto con otras nociones como las de participación, causalidad y relación, de las que Santo Tomás se sirve para desarrollar una doctrina filosófica de la creación.

Con este bagaje, estaremos en condiciones, en la segunda parte, de volver a la motivación teológica. Teniendo en cuenta los principales retos lanzados por la teología contemporánea, trataré de resaltar los puntos en los que, a mi juicio, el pensamiento del Aquinate ofrece luces abundantes para resolver algunas exigencias y superar también ciertos malentendidos.

Para la realización de esta tarea, he recibido un notable impulso de la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, en la que de algún modo nuestro tema está implicado. Al sostener que la verdad revelada y la verdad natural no se contraponen, pues la unidad de la verdad es un postulado de la misma razón humana, allí se afirma que «la Revelación da la certeza de esta unidad [de la verdad] mostrando que *el Dios Creador es también el Dios de la historia de la salvación*. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas (...) es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo (...); lo que en Él se revela, en efecto, es la “plena verdad” de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud»⁷. En estas palabras se advierte la importancia de la unidad de creación e historia de la salvación en Cristo como fundamento de un planteamiento armonioso de las relaciones entre fe y razón a la luz de un concepto unitario de verdad. La conveniencia de una reflexión de este tipo es sentida vivamente por Juan Pablo II especialmente en nuestro tiempo, en el que la noción misma de verdad está en crisis, a consecuencia de la creciente desconfianza del hombre en la capacidad de la razón para conocer la realidad⁸.

En todo lo anterior hay un presupuesto que conviene explicitar como última precisión introductoria. La motivación teológica, y por consiguiente las continuas referencias a la teología, que animan estas páginas, en nada disminuyen o enturbian el carácter filosófico de las mismas. No sólo por la relación que, siguiendo con *Fides et ratio*, puede denominarse de «circularidad» entre ambas disciplinas⁹, sino también porque, como en ese mismo lugar se afirma, una posición significativa de la filosofía se da cuando la teología misma recurre a ella, como manifestación de la necesi-

7. FR, n. 34; el subrayado es mío; cfr., también n. 11.

8. Cfr., FR, n. 5.

9. Cfr., FR, n. 73.

dad que tiene de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad de sus aserciones¹⁰.

* * *

Deseo manifestar mi agradecimiento a las personas que han hecho posible la realización de esta tarea. En primer lugar, al Profesor Dr. D. Ángel Luis González, que acogió la idea de esta tesis con gran interés, alentando y guiando con paciencia y atención las diversas etapas de la investigación. Debo mucho también a los profesores del departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, en cuyas aulas me formé hace ya algunos años; y a los profesores de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, donde he recibido la formación teológica y ahora ejerzo la docencia e investigación. Mi gratitud se dirige, finalmente, en un nivel más personal, al Gran Canciller de la Universidad, S.E.R. Mons. Javier Echevarría, por su solicitud y afecto paterno; y al Colegio Romano de la Santa Cruz, especialmente en la persona de su Rector, Mons. Valentín Gómez-Iglesias, por su aliento constante.

10. Cfr., FR, n. 77.

ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	3
SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	13

PARTE I PRELIMINARES

CAPÍTULO I LOS RETOS LANZADOS POR LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA A PROPÓSITO DE LA NOCIÓN METAFÍSICA DE CREACIÓN

1. CREACIÓN E HISTORIA DE LA SALVACIÓN	28
2. CREACIÓN Y TRINIDAD	38

PARTE II LA SÍNTESIS DE SANTO TOMÁS

CAPÍTULO II LA CREACIÓN COMO MISTERIO DE FE Y COMO VERDAD DE RAZÓN

CAPÍTULO III EXISTENCIA Y DETERMINACIÓN DEL CONCEPTO METAFÍSICO DE CREACIÓN

1. DEMOSTRACIÓN DE LA CREACIÓN DE TODAS LAS COSAS POR PARTE DE DIOS ...	70
2. LA NOVEDAD TOMISTA: EL ACTO DE SER, PUNTO DE CONFLUENCIA DE PARTICIPACIÓN Y CAUSALIDAD, QUE PERMITE UNA FUNDAMENTACIÓN MÁS RADICAL DEL ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LO REAL	82
3. ALGUNOS ASPECTOS DE LA NOCIÓN METAFÍSICA TOMISTA DE CREACIÓN	93
a) La cuestión del esencialismo	94
b) La dualidad actualidad-efectividad	105
c) El problema del extrinsecismo	120

CAPÍTULO IV

LA CUESTIÓN DE LA POSIBILIDAD DE UN MUNDO CREADO ETERNO

PARTE III

LA NOCIÓN METAFÍSICA TOMISTA DE CREACIÓN
Y LA TEOLOGÍA

CAPÍTULO V

NECESIDAD DE UN ACUERDO ENTRE METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

1. LA CRISIS DE LA METAFÍSICA EN EL SIGLO XX Y SU REFLEJO EN LA TEOLOGÍA ...	174
2. NECESIDAD DE UNA RENOVACIÓN FILOSÓFICA EN LA TEOLOGÍA	182
3. NECESIDAD DE ARMONÍA ENTRE EL ENFOQUE BÍBLICO Y EL METAFÍSICO DE LA CREACIÓN	188
4. LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN ENTRE REALISMO E IDEALISMO	193
5. METAFÍSICA E HISTORIA DE LA SALVACIÓN	203

CAPÍTULO VI

EL CONCEPTO DE NATURALEZA Y SU USO EN TEOLOGÍA

1. TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN	216
2. TEOLOGÍA DOGMÁTICA	229
a) Lo natural y lo sobrenatural. Naturaleza, gracia y gloria	230
b) El esquema creación-elevación-pecado-redención y sus alternativas ...	241
3. TEOLOGÍA MORAL	249
4. TEOLOGÍA SACRAMENTARIA Y ESPIRITUAL	258
a) La cuestión de la dimensión sacramental de la creación	258
b) Teología de las realidades terrenas, espiritualidad laical y secularización	265

CAPÍTULO VII

LA NOCIÓN METAFÍSICA TOMISTA DE CREACIÓN
Y EL PROBLEMA TEOLÓGICO DEL EXTRINSECISMO

1. REDESCUBRIMIENTO TEOLÓGICO DE LA CLAVE ONTOLÓGICA	275
2. FECUNDIDAD TEOLÓGICA DE LA PERSPECTIVA METAFÍSICA TOMISTA	282
a) La creación como participación de ser	282
b) Una teología de la participación sobrenatural	291
3. RESPUESTA A LOS RETOS LANZADOS POR LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA	300
a) Creación e historia de la salvación	300
b) Creación y Trinidad	314
CONCLUSIONES	331
BIBLIOGRAFÍA	343

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS*

I. LITERATURA FILOSÓFICA

- AGUIRRE MARTÍNEZ, L. A., *La noción cristiana de creación y la filosofía griega. De Étienne Gilson a Giovanni Reale*, Universidad de La Sabana, Bogotá 1998.
- ANDERSON, J. F., *The Cause of Being: The Philosophy of Creation in St. Thomas*, Herder, Saint Louis 1952.
- ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2005.
- ARTOLA, J. M., «Consideraciones sobre la doctrina de Santo Tomás acerca de la creación», *CTom* 117 (1990), pp. 213-229.
- AZCOAGA BENGOCHEA, I. M., «La razón y la fe ante la creación temporal del mundo», *REFM* 0 (1993), pp. 31-38.
- BALDNER, S. E. (ed.), *Aquinas on Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard Book 2, Distinction 1, Question 1*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1997.
- BARRIO MAESTRE, J. M., «La creación como verdad filosófica en la metafísica tomista», *FHum* 31 (1993), pp. 419-437.
- BARZAGHI, G., «La nozione di creazione in S. Tommaso», *DT(Bo)* 3 (1992), pp. 62-81.
- BERGAMINO, F., «La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino. Sintesi ragionata di Contra Gentiles II, c. 30», *ActPh* 8 (1999), pp. 69-79.
- BLONDEL, M., *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893.
- BLOOMER, M. A., *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical Reflection According to Étienne Gilson*, Apollinare Studi, Roma 2001.
- BOGLIOLO, L., *Il problema della filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1959.

* He dividido la bibliografía en dos partes: literatura filosófica y literatura teológica. Por literatura filosófica se entienden las monografías y artículos sobre la creación en Santo Tomás, además de otras obras filosóficas citadas de carácter más general. La literatura teológica comprende una selección de la bibliografía citada, principalmente manuales y diccionarios, además de otras obras y artículos de carácter teológico y bíblico que ayudan a hacerse cargo del contexto teológico. En ambos casos, se siguen, sucesivamente, los criterios de orden alfabético de autores y cronológico de las publicaciones.

- BOYER, C., *Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo*, La nuova cultura editrice, Napoli 1967.
- BUTTIGLIONE, R., SCOLA, A., «Considerazioni sulla problematica della creazione all'interno del pensiero moderno», *Com(I)* 5 (1976), pp. 75-93.
- CARDONA, C., «Rilievi critici a due fondamentazioni metafisiche per una costruzione teologica», *DT(P)* 75 (1972), pp. 149-176.
- *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987.
- *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, Pamplona 1997.
- CATURELLI, A., «La idea de creación en Santo Tomás y el sentido de su negación en el pensamiento moderno», en *Studi Tomistici*, vol. 3, Città Nuova, Roma, s.f., pp. 67-77.
- CHENU, M. D., *La teologia nel dodicesimo secolo*, Jaca Book, Milano, 1992.
- *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano, ³1995.
- CLAVELL, L.I., «Necesidad de la filosofía para la teología en la actualidad», *Seminarium* 3 (2000), pp. 513-536.
- CORETH, E., NEIDL, W. M., PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX; II. Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994.
- DALES, R. C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden 1990.
- DEWAN, L., «St. Thomas, Aristotle, and Creation», *Dionysius* 15 (1991), pp. 81-90.
- «Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians», *LTP* 50 (1994), pp. 363-387.
- DURANTEL, J., «La Notion de la Création dans Saint Thomas», *APhC* 13 (1911-1912), pp. 449-495; 561-595.
- ELDERS, L. J., *La metafisica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica II. La teologia filosofica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
- FABRO, C., «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», *Aquinas* 3 (1960), pp. 83-135.
- *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960 [tr. fr. *Participation et causalité*, Éditions Nauwelaerts, Paris-Louvain 1960].
- *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977.
- FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga 1997.
- GARCÍA LÓPEZ, J., «Ser», *GER*, vol. XXI, Rialp, Madrid ⁶1989, pp. 208-213.
- GARCÍA VALDECASAS, M., *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona 2003.
- GHISALBERTI, A., «La nozione di tempo in S. Tommaso d'Aquino», *RFNS* 59 (1967), pp. 343-371.
- «La controversia scolastica sulla creazione *ab aeterno*», *RFNS* 60 (1968), pp. 211-230.
- «La creazione nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino», *RFNS* 51 (1969), pp. 202-220.
- GILSON, É., *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires 1951.
- *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952.
- *El realismo metódico*, Rialp, Madrid ⁴1974.
- GOGLIA, R., *Cornelio Fabro. Filosofo della libertà*, L'Arcipelago, Genova 2000.
- GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, Eunsa, Pamplona ³2001 (revisada y ampliada).
- *Teología natural*, Eunsa, Pamplona ³1995.

- GUIU, I., «Metafísica de la creación según Santo Tomás», *e-aquinas* 1/8 (2003), pp. 28-43.
- HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona 1997.
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*, vol. 15 (*Seminare*), V. Klostermann, Frankfurt a/M 1986.
- «Nietzsche II», en *Gesamtausgabe*, vol. 6/2, V. Klostermann, Frankfurt a/M 1997.
- INCIARTE, F., *Forma Formarum*, Alber, Friburgo de Brisgovia 1970.
- IZQUIERDO, C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona 1999.
- JOHNSON, M. F., «Did Saint Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?», *NSchol* 63 (1989), pp. 129-155.
- «Aquinas's Changing Evaluation of Plato on Creation», *ACPQ* 66 (1992), pp. 81-88.
- JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005.
- KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, J. Vrin, Paris 1952.
- KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Clarendon Press, Oxford-New York 1999.
- LAFONT, G., *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961; reimp. Cerf, Paris 1996 [*Estructuras y método en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964].
- LICCIONE, M., «Mystery and Explanation in Aquinas's Account of Creation», *Thom.* 59 (1995), pp. 223-245.
- LISKE, M. Th., «Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben? Logisch-theologische Betrachtungen im Anschluss an Thomas von Aquin», *ThPh* 68 (1993), pp. 208-228.
- LIVI, A., *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre, L'Aquila 1969.
- «Metafísica», *DISF* 1, pp. 939-957.
- LLANO, A., «Actualidad y efectividad», *EstMet* 4 (1974), pp. 141-175.
- *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997.
- LUPI, C., *Il problema della creazione in s. Tommaso*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1979.
- MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1985.
- MAZARELLA, P., «Creazione, partecipazione e tempo secondo S. Tommaso d'Aquino», *StPat* 29 (1982), pp. 309-335.
- MENDIS, V.D., *Philosophy of Creation in St. Thomas Aquinas: Making God Intelligible to Non-Theists*, Pontificia Universitas Urbaniana. Facultas Philosophiae, Romae 1994.
- MILLÁN PUELLES, A., *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955.
- MOLINARO, A., «La nozione di creazione», *StPat* 12 (1965), pp. 175-206; 401-444.
- MORENO NARVÁEZ, F., *Demostrabilidad racional de la creación según santo Tomás de Aquino*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1960 / Bogotá 1983.
- NOONE, T. B., «The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation», *Thom.* 60 (1996), pp. 275-300.
- OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación», *DT(P)* 77 (1974), pp. 403-424 (publicado también en *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 19-43).

- PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova ⁴1985.
- PERA, M., «Introduzione», en RATZINGER, J., *L'Europa di Benedetto*, Cantagalli, Siena 2005, 7-25.
- PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios*, Eunsa, Pamplona 1996.
- PESCH, O. H., «Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin», *KuD* 49 (2003), pp. 2-23.
- PETIT, J. M., «Razón y fe ante la creación del mundo», *e-aquinas* 1/8 (2003), pp. 2-27.
- PHILIPPE, M. D., «Saint Thomas et le mystère de la création: une réponse aux interrogations de l'homme d'aujourd'hui», *Sap.* 52 (1997), pp. 145-158.
- PIEPER, J., *Über Thomas von Aquin*, München ²1949.
- POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.
- PRZYWARA, E., *Analogia entis*, 3 vols., Kösel, München 1932-1939.
- RAMOS, A., «A Metaphysics of the Truth of Creation: Foundation of the Desire for God», en *The Recovery of Form. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 69, T. A. Druart (ed.), Catholic University of America Press, Washington 1996.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000.
- RIVERA, J. A., «La creación de la nada: ¿apoteosis de la producción o misterio revelado?», *Diálogos* 32 (1997), pp. 123-146.
- ROBLEDILLO ORTEGA, J. B., *La creación como verdad filosófica según Santo Tomás*, Tesis de Doctorado, Instituto de Filosofía, Roma 1980.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, Eunsa, Pamplona ⁴2001.
- ROMERA, L., «Pensiero metafisico e apertura a Dio», en IDEM (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma 1999, pp. 43-88.
- ROSSI, M. M., «Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam: riflessioni su Summa Theologiae, I, q. 45, a. 3», en *Istituto San Tommaso. Studi* 1996, D. Lorenz (ed.), Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 1997, pp. 153-181.
- SELNER WRIGHT, S. C., *The Metaphysics of Creation in Thomas Aquinas*, De potentia Dei, Catholic University of America, Washington 1992.
- SERTILLANGES, A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Montaigne, Aubier 1945.
- SOTO BRUNA, M. J., «La criatura como distinción», *StPol* 4 (2002), pp. 141-165.
- TE VELDE, R., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1995.
- THIBAUT, H. J., *Creation and Metaphysics: a genetic approach to existential act*, M. Nijhoff, The Hage 1970.
- TORRE, G., «Il concetto di creazione nella Quaestio tertia De potentia Dei di san Tommaso» [1] y [2], *Aquinas* 42 (1999), pp. 69-111; 241-286.
- TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris 1961.
- *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Seuil, Paris 1962.
- UGARTE, F., *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2001.
- VANNIER, M. A., «Sur le problème de la création. Réflexions en marge des textes de saint Thomas», *StTom* 14 (1982), pp. 435-451.

- *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, P. Téqui, Paris 1995.
- WILHELMSSEN, F. D., «Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas», *MSM* 56 (1979), pp. 107-133.
- WIPPEL, J. F., *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 1984.
- *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2000.
- WISSINK, J. B. M. (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, Brill, Leiden 1990.

II. LITERATURA TEOLÓGICA

- ALFARO, J., «El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia», en IDEM, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 227-343.
- AUER, J., *Curso de Teología Dogmática III: El mundo, creación de Dios*, Herder, Barcelona 1979.
- BARBAGLIO, G., COLOMBO, G., «Creación», en BARBAGLIO, G., DIANICH, S. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 186-212.
- BARR, J., «La foi biblique et la théologie naturelle», *ETR* 64 (1989/3), pp. 355-368.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos* (1922), BAC, Madrid 1998.
- *Die kirchliche Dogmatik III/1: Die Lehre von der Schöpfung*, Evangelischer Verlag, Zürich 1945.
- *Dogmatik im Grundriss*, Kohlhammer, Stuttgart 1947.
- BEAUCHAMP, P., FERNÁNDEZ, I., «Création», en LACOSTE, J. Y. (dir.), *Dictionnaire Critique de Theologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, pp. 283-290.
- BEILLEVERT, P., «Création», en JACQUEMET, G. (dir.), *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, vol. III, Letouzey et Ané, Paris 1952, cols. 276-288.
- BORDONI, M., «L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica», en GIANNONI, P. (a cura di), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Il Messaggero, Padova 1993, pp. 367-398.
- BOUILLARD, H., *Karl Barth*, 3 vols., Montaigne, Aubier 1957.
- BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS, Roma 1999.
- BRAMBILLA, F. G., «Teologie della creazione», *ScC* 122 (1994), pp. 615-659.
- «Antropologia: problemi e compiti di una dottrina della creazione», en CANOBBIO, G., CODA, P., [edd.], *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 175-286.
- CALTAGIRONE, C., «Dio e la creazione nella teologia posconciliare», en GIORGIO, G. (a cura di), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, Dehoniane, Bologna 2002, pp. 271-277.
- CHILDS, B. S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, SCM Press, London 1985.
- *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

- COLOM, E., RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000.
- COLOMBO, G., «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», en PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. 2, Marzorati, Milano 1957, pp. 545-607.
- «La teologia della creazione nel XX secolo», en VAN DER GUCHT, R., VORGLIMMER, H. (eds.), *Bilancio della teologia del XX secolo* (1970), Città Nuova Editrice, Roma 1972, vol. III, pp. 44-66.
- «Dove va la teologia sacramentaria?», *ScC* 102 (1974), pp. 673-717.
- *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996.
- COLZANI, G., «Creación», en PACOMIO, L., et alii (dirs.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, vol. I-II, Sígueme, Salamanca 1985, pp. 711-728.
- DE LUBAC, H., *Surnaturel*, Montaigne, Paris 1946.
- DEL CURA ELENA, S., «Creación ex nihilo como creación ex amore: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *EstTrin* 39 (2004), pp. 55-130.
- EMERY, G., *La Trinité Créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et des ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995.
- *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid ²1969 (ampliada y corregida).
- *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1977.
- EYT, P., «La "théologie du monde" a-t-elle fait oublier la création?», *DC* 1917 (1986), pp. 472-478.
- FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.
- FANTINO, J. et al., «Théologie de la création», *RSPHTh* 75 (1991), pp. 651-665; 78 (1994), pp. 95-124; 80 (1995), pp. 148-167.
- FLICK, M., «La struttura del trattato *De Deo Creante et Elevante*», *Gregorianum* 60 (1955), pp. 284-290.
- FLICK, M., ALSZEGHY, Z., *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965.
- *Antropología Teológica*, Sígueme, Salamanca ³1971.
- FRENCH, W. C., «Subject-centered and Creation-centered Paradigms in Recent Catholic Thought», *JR* 70 (1990), pp. 48-72.
- GALVÁN, J. M., «L'arte come via di evangelizzazione», en *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, H. Fitte (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Roma 1998, pp. 294-303.
- GALLING, K. (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., J.C.B. Mohr, Tübingen ³1957-1962; LAU, F., «Schöpfungsordnung», *RGV* V (1961), cols. 1492-1494.
- GANOCZY, A., *Schöpfungslehre*, Patmos, Düsseldorf 1983, ²1987.
- «Teología de la Creación», en BEINERT, W. (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1990, pp. 685-688.
- GESCHÉ, A., *Dieu pour penser IV. Le cosmos*, Cerf, Paris 1994.
- GISEL, P., *La Création*, Labor et Fides, Genève 1980 (²1987).
- GOFFI, T., *La Spiritualità contemporanea* (vol. 8 de la serie *Storia della Spiritualità*, dir. por L. Bouyer, E. Ancilli), Dehoniane, Bologna 1987.
- GOUNELLE, A., «S'interesser a la Création», *ETR* 64 (1989/1), pp. 59-69.

- GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.
- GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid 1963.
- HAMMAN, A., «L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne», *RevSR* 42 (1968), pp. 1-23; 97-122.
- ILLANES, J. L., *Cristianismo, historia, mundo*, Eunsas, Pamplona 1973.
- «La sacramentalidad y sus presupuestos. Contribución al planteamiento de la teología sacramentaria», *ScrTh* 8/2 (1976), pp. 607-659.
- *Teología y Facultades de Teología*, Eunsas, Pamplona 1991.
- IZQUIERDO, C., *Teología Fundamental*, Eunsas, Pamplona 1998.
- KASPER, W., «Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion», en BITTER, G., MILLER, G. (eds.), *Konturen heutiger Theologie*, Kösel, München 1976.
- KERN, W., MUSSNER, F., MUSCHALEK, G., «La creación como origen permanente de la salvación», en FEINER, J., LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, vol. II/1, Cristiandad, Madrid 1969, pp. 489-614.
- KESTEMAN, M., «La création et ses enjeux», *RThL* 12 (1981), pp. 347-356.
- LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, UPCM-Università Gregoriana, Madrid-Roma 1983.
- LAFONT, G., *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991.
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969.
- MALEVEZ, L., *Histoire de salut et philosophie: Barth, Bultmann, Culmann*, Cerf, Paris 1971.
- MARENGO, G., *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990.
- MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978.
- MOLTMANN, J., *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.
- MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, Eunsas, Pamplona 1994.
- MORANDINI, S., «Un approccio sacramentale per la teologia della creazione? Un dibattito ecumenico», *StPat* 47 (2000), pp. 707-744.
- MUÑOZ LEÓN, D., «El universo creado y la Encarnación redentora de Cristo», *ScrTh* 25 (1993), pp. 807-855.
- O'CALLAGHAN, P., «Il realismo e la teologia della creazione», *PerF* 34 (1995), pp. 98-110.
- *La Metafisica Cristiana. Teologia della Creazione*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000.
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsas, Pamplona 1972.
- *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsas, Pamplona 2000, con prólogo de J. Ratzinger.
- OCÁRIZ, F., BLANCO, A., *Revelación, fe y credibilidad. Curso de teología fundamental*, Palabra, Madrid 1998.
- PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, vol. I y II, UPCO, Madrid 1992-1996.
- PASQUALE, G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Dehoniane, Bologna 2001.
- PELLEGRINO, U., «Fede nella creazione e ricerca del fondamento», *SapDom* 26 (1973), pp. 470-478.

- PINARD, H., «Création», en VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, E. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. III/2, Letouzey et Ané, Paris 1908, cols. 2034-2201.
- PIOLANTI, A., *Aspetti della grazia*, Ares, Roma 1958.
- PODESTÁ, G., «La teología de la creación y el problema de los orígenes», *Stromata* 46 (1990), pp. 259-273.
- PONCE, M., *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997.
- POZO, C., *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1992.
- POZZO, G., «La Manualistica», en FISICHELLA, R. (a cura di), *Storia della Teologia*, vol. 3, Dehoniane, Roma-Bologna 1996, pp. 309-336.
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i/B-Basel-Wien 1976.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo* (1968), Sígueme, Salamanca ⁵1982.
- *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972.
- *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974.
- «Transmission de la foi et sources de la foi», en IDEM, *Transmettre la foi aujourd'hui*, Le Centurion, Paris 1983.
- «Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa», *OR*, 30.6-1.7.1989, p. 17.
- *Creación y pecado*, Eunsá, Pamplona 1992.
- RATZINGER, J., RAHNER, K. et al., «Schöpfung», en HÖFER, J., RAHNER, K. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IX, Herder, Freiburg i/B ²1964, cols. 460-476.
- REINELT, H., SCHEFFCZYK, L., VOLK, H., «Creación», en FRIES, H. (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1966, pp. 326-353.
- ROCCHETTA, C., *Sacramentaria fondamentale. Dal mysterion al sacramentum*, Dehoniane, Bologna 1989.
- RODRÍGUEZ, P., *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsá, Pamplona 1986.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1986.
- *El don de Dios: antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander ²1991.
- SALVATI, G. M., «Dimensione trinitaria della creazione», en GERARDI, R. (a cura di), *La creazione*, Studium, Roma 1990, pp. 65-93.
- SANZ, S., *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003.
- «Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura», *AnTh* 18 (2004), pp. 111-154.
- «Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según Santo Tomás», *ScrTh* 36 (2004/3), pp. 911-929.
- SCHEFFCZYK, L., *Creación y Providencia*, en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., *Historia de los Dogmas*, tomo II, cuaderno 2a, BAC, Madrid 1974.
- «La creación como revelación del amor de Dios», en *Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología*, A. Aranda (dir.), Eunsá, Pamplona 1985, pp. 353-365.
- *Soy un teólogo feliz*, entrevista con F. Strazzari, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994.
- *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, MM Verlag, Aachen 1997.
- «La mia esperienza di teologo cattolico», *PATH* 1 (2002), pp. 59-78.
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática II: Dios Creador*, Rialp, Madrid ³1966.

- SCHMID, H. H., «Creation, Righteousness, and Salvation: "Creation Theology" as the Broad Horizon of Biblical Theology», en ANDERSON, B. W. (ed.), *Creation in the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia-London 1984, pp. 102-117.
- SCHOONENBERG, P., *Covenant and Creation*, Sheed and Ward Stagbooks, London 1968.
- SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1964.
- SMULDERS, P., «Creación», en RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, vol. II, Herder, Barcelona ²1976, cols. 4-16.
- SÖHNGEN, G., «Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner», *Cath(M)* 4 (1935), pp. 97-114.
- TANZELLA-NITTI, G., «Perfectus Deus, perfectus homo. Riflessioni sull'esemplarità del mistero dell'Incarnazione del Verbo nell'insegnamento del Beato Josemaría Escrivá», *Rom* 25 (1997), pp. 360-381.
- TANZELLA-NITTI, G., STRUMIA, A. (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2 vols., Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002: TANZELLA-NITTI, G., «Creazione» (vol. I, pp. 300-321); «Gesù Cristo: Rivelazione e Incarnazione del Logos» (vol. I, pp. 693-710).
- THEOBALD, C., «La théologie de la création en question, un état des lieux», *RSR* 81/4 (1993), pp. 613-641.
- VANNESTE, A., *Nature et Grâce dans la Théologie occidentale*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 1996.
- VON BALTHASAR, H. U., *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.
— «Creazione e Trinità», *Com(I)* 15 (1988), pp. 7-16.
- VON RAD, G., «El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento», en IDEM, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 129-139.
- WESTERMANN, C., *Schöpfung*, Kreuz, Stuttgart 1971.

SIGLAS Y ABREVIATURAS*

AnTh	<i>Annales theologici</i>
CIC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>
DISF	<i>Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede</i>
DT(Bo)	<i>Divus Thomas</i> (Bologna)
EstMet	<i>Estudios de Metafísica</i>
FR	JUAN PABLO II, Enc. <i>Fides et ratio</i> , 14.9.1998 [AAS 91 (1999) 5-88]
FHum	<i>Folia Humanistica</i>
GER	Gran Enciclopedia Rialp
PATH	PATH. <i>Rivista della Pontificia Accademia di Teologia</i>
PerF	Per la filosofia
REFM	<i>Revista Española de Filosofía Medieval</i>
Rom	Romana
StPol	Studia Poliana

* Para las obras de Santo Tomás, he seguido las abreviaturas y el modo de citar presentes en la versión de ALARCÓN, E. (ed.), *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, Pamplona 2005, accesible en <http://www.corpusthomisticum.org>; en cuanto a los libros de la Sagrada Escritura, utilizo las abreviaturas de la versión española del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Por lo que respecta a los diccionarios y publicaciones periódicas, me atengo a las indicadas en SCHWERTNER, S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992. En la presente tabla figuran solamente las abreviaturas que he establecido de las publicaciones (revistas, diccionarios, etc.) allí ausentes.

METAFÍSICA DE LA CREACIÓN Y TEOLOGÍA. LA RACIONALIDAD DE LA IDEA CRISTIANA DE CREACIÓN A LA LUZ DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. EL CONCEPTO METAFÍSICO TOMISTA DE CREACIÓN

Santo Tomás distingue dos aspectos en la noción cristiana de creación: la acción divina de donar el ser *ex nihilo*, y la cuestión del comienzo temporal. Mientras la certeza sobre el segundo punto proviene toda ella de la fe, ya que no cabe una estricta demostración racional, el primer punto, sin embargo, tiene la peculiaridad de hacer confluír la certeza que proviene de la fe (que incluye por tanto como primaria la dimensión trinitaria del acto creador) con aquélla que proviene del esfuerzo de la razón en su camino metafísico de búsqueda del fundamento radical de la realidad.

Se trata de una posición que puede calificarse de original en el Aquinate respecto de tantos autores que le precedieron así como de sus contemporáneos. Esto no quiere decir que el Doctor Angélico no tuviera en cuenta, a la hora de realizar su síntesis, numerosos elementos de la tradición anterior. No es mi propósito detenerme aquí en el estudio de la fuentes de su pensamiento por lo que respecta a la creación, ya que es un tema que ha sido ampliamente tratado por otros. Lo que interesa más bien es analizar los textos en los que ofrece una justificación racional de la verdad de la creación, así como penetrar en otros textos en los que se perfila de modo preciso lo que constituye auténticamente una metafísica de la creación.

1. Demostración de la creación de todas las cosas por parte de Dios

Los diversos modos de argumentar filosóficamente la necesidad de la creación utilizados por Santo Tomás parten de la constatación de que el único modo de explicar la existencia de las cosas es la creación, y que cualquier otro modo de explicarla (autocreación, casualidad, etc.) es absurdo.

Hay que precisar en seguida que este punto de partida es indirecto, puesto que, a nivel filosófico, no se puede partir de la acción creadora en sí misma, que pertenece a la eternidad de Dios, y por tanto excede cualquier consideración filosófica: no está de más insistir, al comienzo del camino metafísico, en que el acto creador es ya sobrenatural, allende los confines naturales de cualquier inteligencia creada. La vía metafísica no es descendente (que es propia de la teología que parte de la Revelación histórica), sino ascendente. El punto de partida, pues, no ha de ser otro que la existencia misma de las cosas, que se nos impone con toda su evidencia. Ahora bien, como esa existencia se muestra contingente, es decir, que no da razón de sí misma, constituye el punto de partida de la búsqueda de su causa o razón de ser.

Un primer grupo de pruebas presente en los textos de Santo Tomás tiene esta orientación: la necesidad de encontrar una causa del ser de las cosas. Tales pruebas se encuentran compendiadas básicamente en dos lugares: el capítulo 15 del libro segundo de la *Summa contra Gentiles* y el artículo 5 de la tercera cuestión *De potentia*¹.

El primer texto aludido presenta, entre otros, tres argumentos que parten del *esse* como efecto universal; el primero de ellos, que también se desarrolla en el capítulo cuarto del opúsculo *De ente et essentia*, versa sobre la unicidad del principio creador²; el segundo, presenta a Dios como creador pues está en acto y su perfección contiene todas las demás³; el tercero, por su parte, se expone a partir del principio de que lo imperfecto se

1. Un breve recorrido por los principales textos donde Santo Tomás ofrece una demostración de la creación se encuentra en WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2000, pp. 579-585; para un elenco más detallado, cfr. MORENO NARVAEZ, F., *Demostrabilidad racional de la creación según santo Tomás de Aquino*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1960 / Bogotá 1983, pp. 79-84.

2. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 15, n. 6: «Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse-esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi»; cfr. *De ente et essentia*, cap. 4.

3. *Ibidem*, n. 7: «Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo probatum est: et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse non ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse-esse, quod numquam potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo».

origina de lo perfecto⁴. Todos estos argumentos se reagrupan en uno solo en el primer artículo de la cuestión 44 de la primera parte de la *Summa Theologiae*⁵.

El segundo texto aludido, de las *Quaestiones De potentia*, se diferencia del anterior en que ofrece en primer lugar un recorrido por la historia de la filosofía respecto al alcance de la causalidad. En el contexto de ese análisis histórico, Santo Tomás concluye su exposición con tres argumentos; de ellos, se puede decir que el primero es de carácter platónico, y se corresponde con el primero y el tercero dados en *Contra Gentiles*⁶; el segundo, de otro lado, presenta una matriz de tipo aristotélico, siendo análogo al segundo de los ofrecidos en *Contra Gentiles*⁷; finalmente, el tercero representa una cierta novedad respecto a lo visto hasta ahora, en cuanto

4. *Ibidem*, n. 8: «Imperfecta a perfectis sumunt originem: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum, ut in primo ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit quod tale non possit esse nisi unum».

5. *I^a*, q. 44, a. 1, co.: «Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis». La recolección de los argumentos precedentes se articula en torno a la noción de participación, que será al final el argumento decisivo para Santo Tomás, como veremos en seguida.

6. *De potentia*, q. 3, a. 5, co.: «Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuantur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis».

7. *Ibidem*: «Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuantur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio philosophi».

es de corte aviceniano⁸, al referirse a la idea de que el que es por otro es causado por el que es por sí⁹.

En ambas series de textos puede apreciarse un esquema común para el desarrollo de los argumentos: se parte de un principio metafísico, ilustrado con un ejemplo tomado del mundo físico; a continuación se realiza la aplicación de ese principio al ser mismo de las cosas; concluyendo, en fin, con la necesidad de que haya una causa propia del ser.

Varias consideraciones se pueden hacer ante este modo de razonar del Aquinate. En primer lugar, es claro que, al situarse en el orden del ser, que es acto de todo acto y perfección de todas las perfecciones, puede entonces apreciarse la efectiva universalidad del punto de partida de estas pruebas de la creación y, por tanto, la necesidad de una causa universal. En este sentido, como se suele poner comúnmente de manifiesto, resulta palmario que Santo Tomás supera en su razonamiento el orden puramente formal, y alcanza verdaderamente el orden de lo real.

En este punto, como también se ha señalado en diversas ocasiones, se muestra la originalidad de la noción tomista de *actus essendi* en su comparación con el pensamiento griego. A pesar del optimismo del Aquinate a este respecto en algunos lugares, si bien matizado como se ve por otros textos, se puede afirmar que la filosofía griega no llegó propiamente a la noción de creación en sentido estricto, por cuanto el camino metafísico hacia el fundamento de lo real quedaba para ellos detenido en el nivel de las formas, de modo que llegaban a explicar por qué es lo que es, pero no por qué es. Interesa, pues, retener que la noción de acto de ser es clave en las demostraciones que da Santo Tomás de la creación, pues es el punto donde confluyen los diversos argumentos.

8. *Ibidem*: «Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae»

9. Para esta clasificación comparativa de los textos, cfr. VERNIER, J. M., *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, P. Téqui, Paris 1995, pp. 150-161. A los precedentes habría que añadir, asimismo, el de *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 68, donde se retoma el argumento de la causalidad equivalente al segundo de los ya estudiados, así como la dialéctica imperfecto-perfecto que ya aparecía en el tercer argumento de *Contra Gentiles*. Otra clasificación de los textos puede verse en MORENO NARVAEZ, F., *Demostrabilidad racional de la creación...*, p. 107 ss.; para un estudio más detenido, cfr. KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Clarendon Press, Oxford-New York 1999; SELNER WRIGHT, S. C., *The Metaphysics of Creation in Thomas Aquinas' De potentia Dei*, Catholic University of America, Washington 1992; TORRE, G., «Il concetto di creazione nella Quaestio tertia De potentia Dei di san Tommaso» [1] y [2], *Aquinas* 42 (1999), pp. 69-111; 241-286.

En relación con esto, otro elemento a destacar es que la distinción *esse*-esencia constituye un fundamento de la necesidad de la creación. Según hiciera notar Fabro, «Santo Tomás se apoya directamente y en forma sistemática en la composición de esencia y *esse* para demostrar la creación»¹⁰. En efecto, aunque nada se diga explícitamente, la distinción real está implícita en todas las pruebas: es propio de toda criatura la distinción entre esencia y ser, pues cada criatura tiene el ser no en sí, sino recibido, limitado por la esencia; de donde se ve la contingencia radical de las criaturas, que no tienen el ser por sí, y apuntan por tanto a una causa superior que otorgue el ser. Como apunta Barrio, «nada hay en la esencia de los entes que les obligue a ser extramentalmente (...) Mas resulta que algunos son. Luego, si no pueden ser en fuerza de su propia virtud esencial o capacidad, han de ser por otro. Necesariamente tienen que haber sido causados, es decir, haber recibido su ser de otro. En ello consiste el carácter de la contingencia»¹¹. No cabe sino concebir el *esse* como derivado del *Esse* divino.

Con estas consideraciones se abre camino la explicitación del argumento más completo y profundo de la creación que encontramos en el Doctor Angélico: el que se basa en la noción de participación. Varios autores han destacado la creciente preferencia del Aquinate por este argumento, hasta el punto de que, como afirmara Fabro, «la creación es para Santo Tomás una verdad que se puede demostrar de modo apodíctico y el argumento principal, que llega a ser el único en las obras de madurez, es el principio de la participación»¹².

Los textos fundamentales donde se desarrolla de modo preciso este punto, además de otros muchos lugares paralelos o relacionados, se encuentran en el segundo libro del *Scriptum super Sententiis*¹³ y la primera parte de la *Summa Theologiae*¹⁴. En ambos textos puede entreverse un esquema como el que sigue: los entes tienen el ser participado, realmente distinto de su esencia; hay que remontarse, pues, de los entes por participación al Ser por Esencia, que no puede ser más que único, y por tanto, causa

10. FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 55.

11. BARRIO MAESTRE, J. M., «La creación como verdad filosófica en la metafísica tomista», *FHum* 31 (1993), pp. 419-437, aquí pp. 421-422.

12. FABRO, C., *Partecipazione e causalità...*, p. 359.

13. *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 2, co.: «Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere».

14. *I^a*, q. 44, a. 1, co.: he ofrecido ya el texto en la nota 5.

de todo ser por participación; el fundamento de esto es la relación íntima entre participación y causalidad, como se verá en seguida.

Antes conviene recordar que, en la doctrina tomista, se ha de distinguir entre dos modos de participación: predicamental y trascendental. La participación predicamental radica en que lo participado no existe más que en los participantes, y se encuentra en ellos según todo su contenido esencial, como por ejemplo la especie en los individuos. La participación trascendental consiste en que lo participado existe «fuera» de los participantes, y éstos no lo tienen en su totalidad sino en grados, como por ejemplo los accidentes respecto del ser de la sustancia. Pues bien, la participación del ser no es de tipo predicamental, pues participar de ese modo pertenece a la sustancia de la cosa y entra en su definición, lo cual no ocurre con el ente, que no entra en la definición de la criatura, pues no es género ni diferencia, y por tanto es participado como algo que no conviene a la esencia¹⁵.

De ahí que sólo queda que la participación del ser sea trascendental, de modo que Santo Tomás emplea en este punto lo que puede denominarse el principio de la «perfección separada», y que lleva a remontarse hasta el ser por esencia, que sólo puede ser uno; esto se funda en la noción metafísica de acto como perfección pura y absoluta, no limitado por ninguna potencia. Y como precisamente el ser es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, a él se aplica este principio y sólo a él: mientras el ser participado es limitado, el ser por esencia es subsistente, único y separado.

El paso definitivo de la prueba que estamos considerando puede sintetizarse así: es necesario que el ser por esencia sea causa de los entes por participación. Participar de algo supone no serlo por naturaleza, y por tanto, recibirlo, o sea, que haya una causa. Así, de la misma noción de ente por participación se deduce la necesidad de una causa, aunque la relación a la causa no entre en su definición, pues cabe precisamente un ente no causado, como se dice en la respuesta a la primera objeción planteada en el texto de la *Summa Theologiae* que recoge este argumento¹⁶.

Llegados a este punto, no está de más traer a colación la inmediata conexión que este argumento plantea con la conocida cuarta vía tomista para

15. *Quodlibet II*, q. 2 a. 1 co.: «sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei».

16. *Iª*, q. 44, a. 1, ad 1: «licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, qui sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum».

demostrar la existencia de Dios. Según ha mostrado ampliamente González, hay tres principios para interpretar la cuarta vía como la prueba metafísica por excelencia: la *resolutio* de todas las perfecciones en el ser; la *perfectio separata*; y la participación. Son tres aspectos del principio fundamental, es decir, la emergencia del *esse* como *actus essendi*. El camino metafísico lleva a reducir las cosas a su último acto (*resolutio ad ens*); de ahí se pasa a la *resolutio in esse*; y finalmente el tránsito desde el ser participado a su Causa Imparticipada. De este modo, lo fundamental en la vía no es la cuestión de los grados de perfección, sino la participación en el ser, a la que se llega a través de la exploración de la imperfección, finitud, etc. «Es la consideración de la situación radical de lo finito, de los entes finitos y por tanto participados, una vez que se ha visto que se dan de hecho en la realidad, lo que hace necesario inmediatamente inferir que son causados (*ex hoc aliquid est per participationem sequitur quod sit causatum ab alio* [*I*^a, q. 44, a. 1, ad 1]); la causa es el *Esse* por esencia. Y aferrado el núcleo de la participación además de la causa adecuada de tales entes por participación (es decir, que tienen el *esse*), se infiere la dependencia absoluta de la creatura respecto al creador y la oposición fundamental de estructura entre el Ser y los entes»¹⁷.

En conclusión, puede decirse con Vernier que el principio cardinal que permite a Santo Tomás demostrar la causalidad creadora de Dios es el de la participación aplicada al ser, acto fundamental y primero de todo lo que es: sólo El que es por esencia puede comunicar el ser a quien lo posee por participación. Esto supone considerar el ser como realidad común a todo lo que es, y por tanto la afirmación de la analogía del ser, que asegura la unidad de lo que hoy se llama ontoteología. Se continúa a Aristóteles al llegar a Dios no sólo como causa primera del movimiento, sino como causa primera del ser. De ahí que el Aquinate atribuirá a Aristóteles lo que en realidad dijo él mismo, tratando de seguirle¹⁸.

Como resumiera clara y concisamente Fabro, la sencillez y profundidad metafísica de este argumento se aprecia ya desde su punto de partida, es decir, la situación radical de lo finito, lo imperfecto, lo compuesto, lo limitado, «que es la de ser un ente por participación; el cual, una vez dado y reconocido que se da en la realidad, exige inmediatamente la posición del ser por esencia cual única causa adecuada y propia de tales entes por participación como tales, es decir, en cuanto existentes; en cuanto tienen el *esse*»¹⁹.

17. GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, Eunsa, Pamplona 32001 (revisada y ampliada), p. 278; para más detalles, cfr. pp. 235-280.

18. Cfr. VERNIER, J. M., *Théologie et métaphysique de la création...*, pp. 143-161; precisamente en este capítulo de su estudio, en el que analiza las demostraciones metafísicas de la creación, este autor trae a colación, al estudiar el texto de *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 2, el Comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles, para hacer ver cómo el Aquinate supera al Estagirita en este punto.

19. FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977, p. 381.

2. La novedad tomista: el acto de ser, punto de confluencia de participación y causalidad

En las anteriores consideraciones está implicada una cuestión de notable importancia que es necesario afrontar derechamente: se trata de la relación entre el concepto cristiano de creación, que Santo Tomás recibe de una plurisecular tradición de pensamiento, y la filosofía griega. Se trata de un tema ampliamente estudiado²⁰, de modo que no es preciso detenerse aquí con extensión sobre él, si bien resulta conveniente realizar algunas reflexiones necesarias para continuar el hilo de esta investigación.

Es de sobra conocido que la caracterización terminológica y de contenidos de la producción de todas las cosas por parte de Dios como *creatio ex nihilo* es una adquisición propia del pensamiento cristiano ya desde sus albores²¹. Sobre este punto no cabe ningún género de duda. Ahora bien, en la medida en que el anuncio cristiano tenía ya desde el comienzo una clara pretensión de universalidad, era lógico que se buscasen puntos de contacto con las adquisiciones de la religión y la cultura paganas. Entre ellas, la cuestión de la existencia de un Ser que fuera principio y origen de las cosas estaba destinada, obviamente, a ocupar un lugar especial. En este contexto, no carece de interés la pregunta acerca de hasta qué punto el pensamiento pagano, principalmente griego, se planteó y conoció la idea de creación.

20. Puede encontrarse una exposición del estado de la cuestión, teniendo en cuenta los diversos debates que ha provocado también en décadas más recientes, en AGUIRRE MARTÍNEZ, L. A., *La noción cristiana de creación y la filosofía griega*. De Étienne Gilson a Giovanni Reale, Universidad de La Sabana, Bogotá 1998.

21. Cfr. el ya clásico estudio de MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978; allí se sostiene que la doctrina de la creación *ex nihilo* obtuvo su articulación precisa en el cristianismo del siglo II en controversia con el gnosticismo y otras visiones filosóficas emanacionistas; sin embargo, no han faltado críticas a esta tesis: Elders, por ejemplo, opina que May no parece considerar la presencia implícita de la doctrina de la creación en las primeras enseñanzas de la Iglesia (cfr. ELDERS, L. J., *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica II. La teologia filosofica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 372, nota 84); otros autores piensan que cabe anticipar la idea al tiempo del Nuevo Testamento y presentar la doctrina del *ex nihilo* como algo ya implícito en la misma tradición bíblica: cfr. O'NEIL, J. C., «How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?», *JThS* 58 (2002), pp. 449-465, que sostiene: «I am arguing that there is evidence that the doctrine of creatio ex nihilo was already formulated as a credal statement by the time of New Testament [...] The New Testament assumed this doctrinal belief and, if we can accept the longer reading in Rev 4,11, contained an explicit statement of the doctrine of creatio ex nihilo» (*ibidem*, p. 462 ss.); más precisiones sobre el tema pueden verse en DEL CURA ELENA, S., «Creación "ex nihilo" como creación "ex amore": su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios», *EstTrin* 39 (2004), pp. 55-130; aquí p. 67 ss., de donde he tomado la anterior referencia.

Sin pretender entrar ahora en un análisis exhaustivo de tipo histórico que nos alejaría del objeto de estudio, no está de más aludir a la opinión de Santo Tomás sobre el particular. Los textos que se suelen considerar a este respecto son aquellos en los que el Aquinate hace un recorrido por la historia de la filosofía interpretando hasta qué punto los filósofos antiguos se plantearon la cuestión del origen de las cosas; principalmente dos: por una parte, el artículo quinto de la cuestión tercera *De Potentia* (ya citado anteriormente por contener a continuación algunas pruebas de la creación)²², y el artículo segundo de la cuestión 44 de la primera parte de la *Summa Theologiae*, por otra²³. Mientras en el primero Santo Tomás afirma

22. *De potentia*, q. 3, a. 5, co.: «secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogeantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praesupponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum. Cui quidem sententiae etiam Catholica fides consentit».

23. *I^a*, q. 44, a. 2, co.: «antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas esenciales. Quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentia-

que Platón y Aristóteles llegaron a plantear una causa universal de las cosas, el segundo texto da la impresión de redimensionar tal afirmación, en la medida en que allí parece sostenerse más bien que Platón y Aristóteles se quedaron en la consideración del ente en cuanto este o tal ente, y no en cuanto ente, limitándose así a la investigación sobre las causas particulares de las cosas, mientras que fueron otros (los autores cristianos) quienes se elevaron a una consideración más universal, y por tanto a la creación.

Basándose en esta interpretación concreta del texto de *I^a*, q. 44, a. 2, no pocos autores (entre ellos, insignes tomistas como Jolivet o Gilson) han sostenido que en realidad Santo Tomás no atribuyó la noción de creación ni a Platón ni a Aristóteles.

No obstante, esta opinión ha de hacer frente a los límites de la lectura gilsoniana del texto en cuestión, como ha puesto de manifiesto Dewan²⁴, que propende por la inclusión de los filósofos griegos también en el grupo de quienes se plantearon una causa universal del ser, de acuerdo no sólo con una correcta interpretación de este texto, sino aduciendo además algunos otros pasajes del Doctor Angélico en esa dirección.

Estas dificultades en la interpretación de lo que realmente pensaba Santo Tomás se deben sin duda a la ausencia de textos explícitos sobre el particular. En cualquier caso, puede pensarse que si el Aquinate nunca atribuyó explícitamente la idea de creación a los filósofos griegos, especialmente Aristóteles, ello fue porque tal noción, que él recibió primeramente de la revelación cristiana, incluía también la dimensión de la *inceptio essendi*, del comienzo absoluto, aspecto al que ciertamente no llegó el Estagirita, por tratarse según se vio de algo exclusivamente cognoscible por vía de revelación divina sobrenatural. Sin embargo, esto no significa afirmar que Santo Tomás no atribuyó bajo ningún concepto esta noción a los griegos, pues contiene una dimensión alcanzable racionalmente (la causalidad universal de todas las cosas) a la que los filósofos antiguos de algún modo llegaron. En este sentido, Barzaghi piensa que cabe conciliar los dos textos tomistas que hemos señalado más arriba por cuanto, ni el texto del *De Potentia* afirma explícitamente que Platón y Aristóteles llegaron con claridad a la noción de creación, ni por otra parte en el texto de la *Summa Theolo-*

les, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium».

24. Cfr. DEWAN, L., «Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians», *LTP* 50 (1994), pp. 363-387; allí se hace alusión a JOHNSON, M. F., «Did Saint Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?», *NSchol* 63 (1989), pp. 129-155, que según Dewan ha mostrado convincentemente que Santo Tomás atribuyó una doctrina de la creación tanto a Aristóteles como a Platón. Dewan se ha ocupado de esta cuestión en otros estudios, entre los que puede mencionarse DEWAN, L., «St. Thomas, Aristotle, and Creation», *Dionysius* 15 (1991), pp. 81-90.

giae se afirma que no hayan llegado a plantearse la causa universal de las cosas, lo cual contradiría tantos otros textos del Aquinate²⁵. Parece, pues, que en este punto vuelve a entrecerse el optimismo de Santo Tomás ante las posibilidades de la razón humana, que al menos llegó históricamente antes del cristianismo a plantearse de algún modo, si se quiere, implícitamente, aquello que implicaría la noción racional de creación.

Estas reflexiones conducen a tratar de dilucidar cuáles son las positivas aportaciones –así como sus eventuales límites– de la filosofía platónica y aristotélica, de las que Santo Tomás se sirve en orden a la determinación metafísica de la noción de creación. En resumidas cuentas, como ha sido señalado por diversos estudiosos, la novedad de la síntesis tomista consiste en la integración de la participación platónica y la causalidad aristotélica merced a su original noción de ser como acto, que permite acceder a una fundación radical de la realidad más allá del ámbito de la forma. Si puede decirse que en el platonismo la participación anula la causalidad, en el aristotelismo ocurre al revés, es decir, allí la causalidad anula la participación²⁶. En este sentido, lo más decisivo de la metafísica de Santo Tomás estriba en que en Dios se identifican esencia y ser, y que lo característico de los demás seres es precisamente la composición de esencia y acto de ser, o sea, la distinción real. Así, la noción tomista de participación permite una caracterización más profunda de lo real: todo ente está compuesto de esencia y *esse*, siendo el *esse* una participación del Ser divino, que al ser participado es recibido en una esencia a la que actualiza. La distinción real supera la concepción aristotélica del acto y la potencia, pues las formas siendo actos son también potencia respecto al ser, mientras que el ser tomiano es acto de todo acto, pues a ellos actualiza. A la vez, la participación así entendida remite a la causalidad, pues si se tiene algo por participación, es necesario que sea causado por aquél a quien conviene por esencia. Así, la causa propia del ser es el mismo Ser por esencia, el *Ipsum esse Subsistens*. Según se vio, esta es la prueba racional decisiva de la creación para Santo Tomás, en la que se integran de modo armónico la inmanencia del ser en los entes con la trascendencia del Ser que lo origina.

Como se puede apreciar, juega aquí un papel determinante la concepción de Dios como *Ipsum Esse Subsistens*. Esto tiene que ver sin duda con la originaria inspiración de la doctrina tomista de la creación en la revelación del nombre de Dios en el versículo bíblico de *Ex* 3,14, lo que Gilson llamó la «metafísica del Éxodo»²⁷. No está de más aquí, haciendo una

25. Cfr. BARZAGHI, G., «La nozione di creazione in S. Tommaso», *DT(Bo)* 3 (1992), pp. 72-73. Sobre este tema puede verse también NOONE, T. B., «The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation», *Thom.* 60 (1996), pp. 275-300.

26. Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*..., pp. 317-318.

27. Cfr. GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952.

breve digresión, recalcar con Vernier la armonía de la reflexión especulativa con el Dios de la Alianza, que se revela como el Ser mismo trascendente y personal que obra en la historia²⁸. La metafísica surge en el corazón de la historia, pues si Dios es el Ser, sólo Él es el ser verdadero, esencial. Como se sabe, fue Filón el que unió la revelación bíblica con la filosofía griega del *ontos on*. La tradición cristiana no dejó de inspirarse, comentándolo en repetidas ocasiones, en este texto de *Ex* 3,14. Santo Tomás heredó esa tradición, pero la desarrolló de modo inigualado con su doctrina del ser como acto, haciendo de la afirmación de que lo creado participa del ser bajo influencia inmediata de Dios la clave de su teología natural. Tanto en la *Summa Theologiae* como en otras obras importantes anteriores y posteriores (respectivamente, el *Scriptum super Sententiis* y las *Quaestiones de Potentia*) muestra las razones por las que el ser es el nombre que más conviene a Dios.

Así, la afirmación de que el nombre propio de Dios es Ser implica no sólo que Dios es inmutable y tiene todas las perfecciones, sino también que las criaturas se distinguen de su Ser, que ellas reciben de Él, Ser Subsistente que contiene en sí todas las perfecciones. Las consecuencias de esto son claras: la composición de esencia y ser en todo ser distinto de Dios (que asegura la trascendencia de Dios) y la comunicación por parte de Dios del ser a toda criatura (que asegura la inmanencia de su causalidad)²⁹. Cabe decir que la Revelación bíblica ejerce una influencia metafísica determinante en la doctrina tomista, pero sin sustituir la filosofía, sino iluminando la reflexión natural y estimulándola hacia un desarrollo metafísico original, lo cual constituye un ejemplo perfecto de filosofía cristiana³⁰.

Ha sido probablemente Fabro quien ha expresado de un modo más lúcido en tiempos recientes la superación y elevación, siempre dentro del nivel de la metafísica, que la síntesis tomista representa respecto al platonismo y al aristotelismo merced a la noción cristiana de creación. En un párrafo de notable capacidad descriptiva, afirma que en la síntesis de Santo

28. Cfr. VERNIER, J. M., *Théologie et métaphysique de la création...*, pp. 38-43.

29. A este propósito «conviene subrayar que el nombre más propio de Dios es Ser, no Creador (y es Creador por ser el Ser). Creo que el optimismo leibniziano (y de Malebranche) está en relación con la reducción de Dios de “El que Es” a “El que crea”. Así, lo creado da la “medida” de la perfección divina y, en cierto modo, lo constituye o, a menos, forma parte de Él. Y así parece que el ser de Dios y de los entes se dice de modo unívoco, o con la sola analogía que hay entre un ente y otro» (CARDONA, C., *Olvido y memoria del ser*, Euns, Pamplona 1997, p. 407, nota 227).

30. Así se expresa Gilson al respecto: «planteando el origen del ser, Platón y Aristóteles estaban en el buen camino, y justamente porque estaban en el buen camino significaba un progreso sobrepasarlos. En su marcha hacia la verdad se detuvieron en el umbral de la doctrina de la esencia y la existencia, concebidas como realmente idénticas en Dios y realmente distintas en todo lo demás. Es la novedad fundamental de la filosofía tomista» (GILSON, É., *El espíritu de la filosofía...*, p. 90).

Tomás, la participación platónica es transferida dentro de la estructura aristotélica del ente, de modo que el binomio de ser por esencia y ente por participación es interpretado mediante la metafísica de las causas y fundado sobre el binomio de acto y potencia. En consecuencia, la dependencia que comporta la participación es real y total; es decir, no es relación de inclusión formal de lo concreto en lo abstracto, y de los géneros inferiores en los superiores, sino que es la relación de semejanza por derivación real del acto participado por el acto por esencia; además no es una dependencia de naturaleza imaginativa (platonismo) o puramente productiva (aristotelismo) que presupone la potencia primera (materia), sino que alcanza a la vez el acto y la potencia, es decir, la materia y la forma, la esencia y el *esse*. «De este modo, inmanencia y trascendencia se encuentran: el punto de encuentro es la metafísica de la creación, el fundamento teórico de esta metafísica es la noción tomista de *esse* intensivo mediante la noción de participación»³¹.

3. Algunos aspectos de la noción metafísica tomista de creación

Tras haber recorrido con las precedentes pinceladas las demostraciones racionales de la creación en Santo Tomás en conexión con las principales nociones metafísicas que maneja, es nuestro propósito examinar, sin afán de exhaustividad, algunos puntos que consideramos importantes en orden a los fines de la presente investigación, y que pueden formularse así: la cuestión del esencialismo, la dualidad actualidad-efectividad, y el problema del extrinsecismo.

3.1. *La cuestión del esencialismo*

En el epígrafe anterior ha quedado expuesto que, en la síntesis del Aquinate, participación y causalidad se unen por la consideración del ser como acto, de modo que la creación se refiere ante todo al ser. La participación trascendental del ser es creación; para Santo Tomás, creado se refiere fundamentalmente al ser; a la razón de creación pertenece producir el ser *absolute*, no en cuanto éste o aquél. Como ha hecho notar Gonzá-

31. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*..., pp. 599-600. Siguiendo a Fabro, Cardona se expresa de este modo: el «acto de ser es de alguna manera trascendente y a la vez radicalmente inmanente, causa radical y profunda de todo el ente, acto intensivo emergente y secretísimo, al mismo tiempo que completamente gratuito y realmente distinto de la esencia, de la que –en la criatura, precisamente por ser criatura, ente– el ser no es parte (de la esencia) y que de ningún modo es exigido por ella», CARDONA, C., *Olvido y memoria*..., p. 288.

lez³², en este punto cabe apreciar un creciente afán de precisión metafísica en el Doctor Angélico, por cuanto, si en sus primeras obras tendía a describir la creación como producción de la cosa según toda su sustancia, en sus obras de madurez la tendencia es más bien afirmar que el efecto propio de la creación es el ser; de ahí que sea producción *ex nihilo*, pues nada hay exterior al ser. Y como la esencia, que es quien lo recibe, no es nada sin el *esse*, entonces también la esencia es creada. «*Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit*»³³.

En esta precisión aquiniana de que lo primero creado es el ser se aprecia la novedad, no en sentido de ruptura, sino de acabamiento y perfeccionamiento, que la filosofía cristiana estaba llamada a representar respecto de la metafísica griega. Como explica sintéticamente Fabro, «para Aristóteles, este *esse* (...) tiene un carácter estrictamente formal: aquello que está en acto y tiene el acto es la sustancia concreta, la esencia singular, la sustancia primera. El acto mismo es la *forma* que confiere al todo la actualidad. El tomismo entonces comienza donde acaba el aristotelismo, en cuanto que, gracias al concepto de creación, establece que la esencia no es lo último fundante, sino que a su vez ella está fundada en el *esse*»³⁴.

He aquí un elemento de no poca importancia en la original síntesis tomista: la primacía del ser sobre la esencia. En la óptica del Aquinate, todo lo que hay en un ente es por su ser, de modo que la esencia sin el ser, nada es, como reza un conocidísimo texto del *De Potentia*³⁵, por lo cual las esencias no pueden ser concebidas sino en referencia al ser. Se trata, en otras palabras, de afirmar que también las esencias son creadas, si bien la creación recae directamente sobre el *esse*. Como explica con claridad Ocariz, al referirse a que la esencia no preexiste al ser, «sin embargo no se tra-

32. Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación...*, pp. 247-249, donde se apoya en el estudio de THIBAUT, H. J., *Creation and Metaphysics: a genetic approach to existential act*, M. Nijhoff, The Hage 1970; allí puede leerse: «this conclusion makes it possible to pass from such expressions as that God, acting by essence, produces the whole substance of things, to existential *formulae* such as that God, in giving, *esse*, thereby produces what receives *esse*. From an essentialist *Deus se toto agit rem secundum totam eius substantiam* we pass to an existentialist *Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit*. The existentialist expression is the metaphysical concept of creation» (*ibidem*, pp. 56-57).

33. *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 17.

34. FABRO, C., *Partecipazione e causalità...*, p. 213; en las líneas anteriores había afirmado que «l'originalità della metafisica tomista ha il suo fulcro in questo "passaggio al limite dell'essere funzionale" aristotelico all'*esse subsistens* supremo, ovvero in questa *promozione metafisica* dell'*esse formale* aristotelico, che non è ancora, all'*esse reale subsistens* (Dio) che sempre e anzitutto è e dà agli altri esseri tutti di essere e di esistere» (*ibidem*, pp. 212-213).

35. *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2: «Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

ta de una especie de *doble producción*, como si la creación fuese, para la criatura, el resultado de dos acciones divinas, una para el ser y otra para la esencia. No son dos “cosas” creadas que se unan, sino un *esse* (participación, semejanza parcial del ser de Dios) que, precisamente por ser *participado*, es recibido en una esencia: es *acto de* una determinada potencia (esencia) que limita ese acto. Esto no significa, sin embargo, que la esencia sea simple negatividad, ya que es acto (positividad metafísica) en el nivel formal»³⁶.

La afirmación de Ocariz de que la creación no consiste en una doble producción merece una breve digresión. Como es sabido, en su estudio sobre la participación en Santo Tomás, Te Velde ha desarrollado una crítica a la interpretación de Fabro (crítica a la que se ha unido Bergamino), por haber encontrado en él una expresión según la cual habría una doble creación, del ser y de la esencia, pues esto atentaría contra la unidad del obrar creador. En realidad, como anota Argüello, más allá de la oportunidad de una frase más o menos afortunada (y en este sentido, nos parece relevante la cita de Ocariz, discípulo de Fabro), las especulaciones de Te Velde se mueven en los mismos caminos abiertos por Fabro, en la línea de criticar la noción de creación como poner una esencia en la existencia; esta coincidencia no parece que se ponga suficientemente de manifiesto en el excelente trabajo de Te Velde³⁷.

En cualquier caso, que el efecto propio de la creación es el ser siendo la esencia su recipiente propio es una adquisición de la metafísica tomista, que interesa en gran medida para la presente investigación, pues contrasta con una visión que puede calificarse de esencialismo, y que se ha dado a lo largo de la historia de la filosofía en épocas y pensadores diversos. Tales visiones, que se apoyan en una cierta tendencia del modo humano de conocer, presentan una inclinación a pensar las esencias como algo con entidad propia, separadas del ser³⁸. De este modo, algunos filósofos,

36. OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación», *DT(P)* 77 (1974), pp. 403-424, aquí p. 405 (también publicado en IDEM, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsá, Pamplona 2000, pp. 19-43, aquí p. 21; en adelante, citaremos por esta última versión). Sobre la positividad de la esencia, en el contexto del análisis de la conocida fórmula *forma dat esse*, cfr. UGARTE, F., *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona 2001, pp. 245-255, donde se propone la superación de una noción de esencia como mera potencia de existir, como algo limitativo-negativo, pasivo, a favor de una noción intensiva de esencia que, anclada en el ser, es positiva.

37. Cfr. ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona 2005, pp. 236-237, donde se recogen los textos y las referencias a los que aludimos.

38. Cfr. GILSON, É., *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires 1951, p. 285. En los próximos párrafos seguimos de cerca la explicación de ROBLÉDILLO ORTEGA, J. B., *La creación como verdad filosófica según Santo Tomás*, Tesis de Doctorado, Instituto de Filosofía, Roma 1980, pp. 147 ss.

desconociendo la noción de ser como acto de todo acto, han dado más importancia a la esencia, cayendo en errores sobre la creación; en concreto, cabe referirse en este punto a Avicena, quien sostenía que el mundo, por su contenido esencial, era ya posible antes de ser creado; algo parecido se afirmará en otros esencialismos posteriores³⁹.

Como ya se ha visto, Tomás de Aquino no concibe la esencia al margen del ser, sino que la esencia es precisamente la potencia propia del acto de ser, integrando ambos la sustancia. La esencia es el recipiente por el que el ser se contrae en una forma determinada: «*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*»⁴⁰. Como también se dijo anteriormente, el ser como acto de la esencia comporta una distinción real, como la que hay entre cualquier acto y su potencia. Esta distinción es la característica fundamental de todo ente distinto de Dios⁴¹. Así, la composición esencia-ser define metafísicamente a la criatura. Dios es Acto Puro, plenitud de Ser, mientras la criatura tiene el ser de modo parcial, no como puro acto, sino como acto de una esencia, la cual, al recibirlo lo determina, dando lugar a la composición esencia-ser, propia de toda criatura en cuanto criatura⁴².

He aquí, pues, la prioridad que en la metafísica tomista de la creación tiene el ser sobre la esencia, pues es su acto⁴³; a la vez, es la esencia a la que se atribuye el ser, pues es su recipiente propio, ya que en ella y por ella la cosa tiene ser.

Esto implica, entonces, que a la esencia no le compete ser creada en sí misma, como pura capacidad de ser, sino en cuanto participa el ser y es su potencia propia. Las esencias son reales en cuanto actualizadas por el ser, no en sí mismas consideradas independientemente de su existencia (como las concebimos en el entendimiento), pues su presencia formal en la mente presupone su actualización por el *esse*. Como reza el texto *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2, al que aludíamos en párrafos anteriores, antes de la

39. Una breve exposición de la doctrina aviceniana de la esencia se encuentra en UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*..., pp. 23-27; para una descripción de la historia del esencialismo en la filosofía posterior, cfr. *ibidem*, pp. 43-85.

40. *De ente et essentia*, cap 1.

41. Cfr. *De Spiritualibus creaturis*, a. 1, co.

42. Cfr. OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista...», pp. 20-21.

43. «Contra todo esencialismo —el anterior y el posterior—, Tomás de Aquino sostiene la primordialidad del ser sobre la esencia, la prioridad (no temporal) del ser (no de la existencia, que es un resultado y no un componente metafísico) sobre la esencia, constituida como tal potencia de ser precisamente por su acto, porque antes del ser no hay nada. El existencialismo afirma que la existencia precede a la esencia; el esencialismo, que la esencia precede a la existencia. La metafísica del ser afirma que el acto de ser precede a su potencia: no se limita a “actualizarla” (que sería en la concepción del ser como *esse actu*), sino que la pone como esencia (concibiendo el ser como acto: *esse ut actus, actus essendi*)», CARDONA, C., *Olvido y memoria*..., p. 287.

creación, por tanto (si se puede hablar así) las esencias no eran ni actuales ni posibles, sino que estaban en la mente divina en cuanto Dios se entiende como idea de muchas cosas, como participable de diversos modos⁴⁴.

Nuestra mente puede concebir las esencias con independencia de su existencia, con una consideración lógica que, prescindiendo de lo singular, las concibe como algo universal, predicable de todos los individuos que tienen un modo semejante de ser. De aquí nuestra tendencia a ver las esencias con una cierta realidad propia, aunque en realidad no pueden existir separadas del ser, como ninguna potencia puede darse separada de su acto.

Se entiende así, entonces, que si no se considera el ser como intrínseco al ente, sino como algo exterior (un estado nuevo, resultado de una acción divina pero que no se refleja en la constitución de lo real), la esencia toma la primacía: se subordina el ser a la esencia, que sería ahora el constitutivo real de la criatura.

En tal visión, consecuentemente, la creación no sería ya la producción total de la criatura, sino más bien el poner en la existencia un mundo de posibles esencias, que ya tenían de por sí alguna realidad, y que estaban «esperando» ser creadas⁴⁵.

Como ha señalado certeramente Fabro, ejemplo de esta visión es la posición de Avicena, quien, a pesar de distinguir entre ser y esencia, no llega a concebir al *esse* como acto fundante de la esencia, sino más bien como su puesta en acto, es decir, como un accidente extrínseco de la esencia; por eso describe la creación como comenzar a ser del universo, en el sentido de efectualidad de las esencias⁴⁶. El mismo Aquinate marca su diferencia con

44. Para este punto, cfr. también *Super Sent.*, lib. 2, d. 18, q. 2, a. 2.

45. «A fuerza de discursos racionales y abstracciones, estamos fuertemente tentados –y en la historia de la filosofía las caídas han sido casi continuas– a concebir las esencias sin respecto al ser, como ideas puras (¡y hasta eternas!). Por el contrario, para Santo Tomás, la esencia no designa algo que pueda ser aferrado independientemente de su referencia al ser, que es su acto [...]. Concebir la esencia como una cualidad que estaría esperando, como desde fuera, a que le sobrevenga la “existencia”, y por tanto de algún modo como reclamándola de la bondad divina es un error craso» (CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 161). Conviene, pues, insistir en que la esencia al margen del ser no es ninguna clase de ente, como «tampoco el acto de ser es algo al margen de la esencia, ni tiene sentido hablar de seres que no tienen esencia o de esencias en espera de actualización por parte del ser. [...] El ser se determina en la esencia y la esencia es actualizada por el ser», GARCÍA VALDECASAS, M., *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona 2003, p. 169.

46. FABRO, C., «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», *Aquinas* 3 (1960), p. 119. En este sentido, Bergamino subraya: «Il creare di Dio non consiste nell’aggiungere un “esistere fattuale” (*esse* reale) a una “essenza ideale” (cfr. ad es. *Summa theologiae* I, q. 45, a. 4, ad 2: “creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praexistentibus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur”). Se così fosse, l’essenza sarebbe una sorta di soggetto che “pas-

Avicena, al describir su planteamiento como aquél en el cual la esencia en sí tiene posibilidad tanto de ser como de no ser, lo cual sería característico de la criatura, en contraste con Dios que es el Ser Necesario, a quien corresponde necesariamente la existencia⁴⁷. Aquí se empieza a entrever el problema al que conduce esta visión, pues entonces, ya antes de tener el ser la esencia tenía una cierta realidad: las cosas son posibles por su esencia, el mundo era posible antes de la creación, y además, entonces, Dios lo creó necesariamente. Como explica Argüello, esta visión posibilista y esencialista aviceniana «presupone que, antes de que hayan sido creadas, las esencias podrían ser y también no-ser, necesariamente y de modo intrínseco. Pero esto es igual a decir que ya son compuestas con el ser creado antes de existir en la creación, esto es, antes de ser *puestas* en el ser creado. Ahora bien, es absurdo que se confiera el ser creado a algo que ya es creado. Lo correcto, pues, no es pensar que podían ser y no-ser, sino que sólo podían puramente ser creadas: eran nada creado, y podían necesariamente serlo»⁴⁸.

Para Santo Tomás, por contra, la esencia de algo que no existe no es nada. Las esencias provienen del Creador, en cuanto que, al crear, piensa una de las infinitas modalidades de ser que conoce con su Ciencia infinita y libremente desea que se realice; así, ni el mundo fue creado necesariamente, ni es el único posible⁴⁹.

sa" dall'essere nella mente di Dio all'essere nella realtà, cosicché "l'essere reale" sarebbe qualcosa *per accidens* e non *per se* rispetto all'essenza, e la creazione sarebbe un mutamento. [...] Creare è invece il potere di "far essere –dal nulla– tutto ciò che appartiene all'essere della cosa" [...] e quindi il potere di dare alle cose la loro capacità *intrinseca* di essere. [...] E così, una volta che Dio crea una forma, questa non ha bisogno di altro che di se stessa per la ricezione dell'essere: lo possiede infatti di per sé, necessariamente», BERGAMINO, F., «La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino. Sintesi ragionata di *Contra Gentiles* II, c. 30», *ActPh* 8 (1999), pp. 69-79, aquí pp. 75-76.

47. *De Potentia*, q. 5, a. 3, co.: «Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentialitatem cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est». A este respecto, Argüello comenta que «tanto para Avicena como para el Aquinate, el acto de ser creado es *lo otro* que la esencia, aunque sea de ella. Para Avicena, el ser es realmente extrínseco, porque es físico; para Tomás, es realmente intrínseco, porque es metafísico: en ambos, es un *aliud participatum*. Para uno, todo ser es *quasi* una *essentia* más, unida a la determinada esencia –cualquiera que se considere–, constituida de antemano como un ser necesariamente contingente; para otro, hay un ser que es el acto íntimo de la posibilidad de la esencia metafísica», ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud*..., p. 245.

48. *Ibidem*, 220.

49. *Iª*, q. 46, a. 1, ad 1: «Antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili».

Algunos filósofos posteriores a Santo Tomás continuaron más bien la postura de Avicena, llegando a un esencialismo más explícito, lo cual tiene repercusiones en la concepción del acto creador. En efecto, si se reduce el ser a simple determinación del ente, que afecta la esencia pero sin cambiar su razón formal, y que la acompaña en su estado sea real o posible, entonces se pierde el sentido de la creación *ex nihilo*. ¿Por qué?

Porque si el *esse* es ahora la esencia actualmente realizada, entonces cualquier causa eficiente, al engendrar un compuesto, y producir una esencia, produciría entonces también el *esse* (ya no es producción total del *esse* de la cosa, que necesita una potencia infinita y remite a Dios como causa). La creación no necesitaría una potencia infinita, pues entre un ser cualquiera y su nada no habría una distancia infinita, sino una distancia proporcionada a la cantidad de ser contenida en la esencia, por tanto siempre finita. Al dominar la esencia sobre el ser, desaparece la alternativa entre nada y ser, y por tanto el *ex nihilo*.

Se hablará entonces de un Dios Creador, pero sólo como actualizador de esencias. Así ocurre explícitamente en Duns Escoto, que se opuso a la noción tomista de creación⁵⁰. Y así también, posteriormente, en Suárez, que redujo el ente a lo puramente inteligible, es decir, la esencia. Llega así a madurez la tendencia esencialista cuyo inicio puede ya advertirse en algunos pensadores griegos como Parménides y Platón⁵¹. La reducción de lo real a lo inteligible se cumple en bastantes sectores de la filosofía moderna, que acaba en algunos casos convirtiendo al hombre en creador.

Se aprecia así que la concepción esencialista conduce a importantes malentendidos respecto de la noción filosófica de creación, hasta el punto de poder llegar a la negación de la misma. En este contexto no deja de ser iluminador el redescubrimiento de la genuina noción tomista de acto de ser, que como acto de todo acto y de toda forma emerge sobre todo el orden formal, sobre cualquier esencia: de tal modo que, como sintetizara Fabro, «gracias al *esse* como *actus essendi* se rompe el círculo lógico de la necesidad a la cual quedan ligados tanto lo finito como el Infinito o Absoluto, y esto tanto en el pensamiento griego que ha esencializado (entificado) la *fisis*, como en el pensamiento moderno que ha esencializado (entificado) la conciencia»⁵².

3.2. La dualidad actualidad-efectividad

Como es bien sabido, para Santo Tomás la dependencia absoluta de las criaturas de Dios es algo permanente, como lo es la causalidad del *esse*,

50. Cfr. GILSON, É., *El ser y la esencia*, p. 123.

51. Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Ser*, GER, XXI, p. 211.

52. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*..., p. 40.

distinta de las causalidades en el mundo, que lo son no del *esse* sino del *fieri* de las cosas (de modo que, cuando cesan, cesa el *fieri*). En la creación el *esse* de cada ente es puesto inmediatamente por Dios, y la causa creadora permanece mientras el ente es. Así, la creación exige la conservación, lo cual no ha de entenderse como dos acciones distintas, sino que con un mismo acto Dios da el ser y lo conserva. La estabilidad del universo se funda en el *esse* de las criaturas, que se ordenan de por sí al ser permanentemente, y en la libertad divina de crear y conservar.

Esta unidad de creación y conservación se entiende diversamente en aquellas visiones metafísicas de la modernidad que sostienen la así llamada «creación continuada», según la cual la conservación es una creación que continuamente se renueva. La raíz esencialista aviceniana de tal concepción es clara, por cuanto, como se vio, ahí el *esse* es accidente extrínseco a la esencia, de modo que la unión esencia-*esse* es efímera; la criatura tiene entonces una tendencia real al no ser, pues puede accidentalmente perder el ser; así, mantener la criatura en la existencia supone, en esta visión, que Dios renueva en cada instante su puesta en acto, a modo de una creación continuada. Ahora bien, como se ha apuntado antes, para Santo Tomás sólo cabe hablar de creación continuada en el sentido de una acción divina que continuamente da el ser, pero no como donación de nueva existencia o como una acción nueva distinta de la creación.

Así pues, la primera problemática que veíamos, el esencialismo, nos lleva de la mano, por su evidente conexión, a la consideración de otro problema que surge de una insuficiencia en la noción filosófica de creación, es decir, el actualismo, que comporta una visión deficiente de la creación continuada, por cuanto se la concibe como si Dios tuviese que estar continuamente creando y recreando las cosas. Como se sabe, es la visión propia de figuras como Descartes y Lutero.

Una vez que la esencia se erige en lo primario, el *esse* pasa a quedar reducido al mero hecho de existir, perdiendo así su carácter de acto primero y primordial, acto de todo acto. Paradójicamente, se requiere entonces que, para existir, las esencias tengan que ser continuamente actualizadas desde fuera, cayendo en un actualismo en el que el ser es completamente ajeno, exterior, a la esencia. Con otras palabras, la auténtica actualidad metafísica del ser queda reducida a la pura efectividad⁵³.

53. A este propósito escribe Falgueras: «De hecho, en la modernidad el término “ser” es relegado a un segundo plano, cobrando en cambio primera importancia los términos “res”, “substantia” y “natura”, por lo que hace a la función nominal de aquel término, y los términos “agere” o “actio” por lo que se refiere a su función verbal, de manera que en ella hacer equivaldrá a ser. Igualmente, la distinción *esse-essentia*, que servía para establecer la diferencia entre lo trascendental y lo predicamental en las criaturas, desaparecerá ahora como distinción real. Y así no sólo se atribuye a la esencia un ser propio —el *esse essentiae*—, sino que se convierte la existencia en un mero *factum* ex-

Ante esta reducción, es oportuno volver a considerar la doctrina de Santo Tomás sobre la creación, en la que, como hemos visto, la primera división en la realidad es la de ente por participación y Ser por esencia, es decir, la distinción radical entre criatura y Creador. De ahí se sigue una importante consideración para nuestro tema: que la creación no es sólo un hecho histórico, sino «la situación metafísica continuamente en acto de la criatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada»⁵⁴.

Conviene insistir en este punto, en el que se aprecia de modo notable el equilibrio de la doctrina tomista. Como se vio, para el Doctor Angélico en la verdad de la creación pueden distinguirse dos dimensiones: en cuanto producción *ex nihilo*, es una verdad alcanzable por la razón; en cuanto al inicio temporal, su certeza proviene exclusivamente de la fe. Curiosamente, las visiones filosóficas actualistas de la creación, que la conciben bajo el prisma del *factum*, parecen aquí ceder a una indebida trasposición del dato de la fe a la reflexión racional.

Es cierto, obviamente, que para Santo Tomás la creación es también un hecho histórico. Pero, como ha señalado certeramente Ocariz, se trata ante todo, en la óptica del Aquinate, de «una situación metafísicamente continua de la criatura: el ser criatura no dice exclusivamente –ni primariamente– tener inicio, sino que, en base a la noción de participación trascendental, indica *ser* sin ser el Ser, tener un acto de ser; implica la composición radical de esencia y *esse*. Y por esto, esta situación metafísica es de total dependencia en el ser, que toda criatura, en cuanto participante del ser, tiene respecto a Dios, Ser por Esencia»⁵⁵.

Una lúcida exposición de la reducción del sentido de la actualidad del ser a la efectividad de la existencia se encuentra en un estudio de Llano titulado precisamente *Actualidad y efectividad*⁵⁶. Allí se muestra, siguiendo en esto a Fabro, cómo la original distinción real tomista de esencia y *esse* fue posteriormente objeto de una interpretación formalista y nominalista, que condujo a distinguir esencia y existencia como dos estados de la realidad ante la mente, y no como dos principios reales metafísicos. Ahí el *esse* pierde su carácter de fundamento de lo real, para diluirse entre la línea del puro pensamiento (esencia como posibilidad) y la línea de la experien-

trínseco respecto a la esencia, en la cual se agota la verdadera realidad» (FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga 1997, p. 15).

54. FABRO, C., *Partecipazione e causalità...*, p. 461.

55. OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista...», p. 27.

56. LLANO, A., «Actualidad y efectividad», *EstMet* 4 (1974), pp. 141-175; este artículo, detenidamente revisado, fue incluido posteriormente en IDEM, *Metafísica y lenguaje*, Euns, Pamplona 1997, pp. 199-227; a partir de aquí nos basamos principalmente en algunas ideas contenidas en esas páginas, especialmente pp. 199-201, 203-205, 208-211, 220-222, 223-227.

cia (existencia como efectividad). El contenido del ente es sólo correlato de una determinación formal del pensamiento, y el ser mismo queda como el mero hecho de existir, vacío y sin significación alguna. Son las líneas, respectivamente, del racionalismo y del empirismo, que Kant tratará de hacer converger. Ahora bien, lo que ocurrirá con Kant es precisamente la culminación de ese proceso de formalización del ente real. Como es bien conocido, en el sistema kantiano el ser no es un predicado real, sino que es concebido como *posición*: si la posición es relativa, tenemos el ser pensado; si la posición es absoluta, tenemos la existencia. He aquí que el fundamento no se halla ya en la cosa o trascendiendo a ella, sino en el nivel de la subjetividad trascendental: tanto la posibilidad como la efectividad son distintos modos de posición del ser por parte de la conciencia. La referencia unitaria de ambos estados del ser no es otra que el sujeto trascendental, como fundamento de toda realidad objetiva⁵⁷.

Esta trasposición lleva consigo un auténtico olvido del ser, como denunciara Heidegger, que aquí, en el contexto de nuestro estudio y siguiendo a algunos autores⁵⁸, podemos interpretar como oscurecimiento del *esse* tomista: de la distinción real entre esencia y ser se ha pasado a la distinción entre esencia y existencia como dos modalidades del ente, siendo la esencia el ente posible y la existencia el ente actual; ya no son dos principios constitutivos de la realidad, sino dos modalidades de ser, posibilidad y efectividad. Y así, la actualidad queda reducida a efectividad, a mero hecho de existir. La distinción real queda así confundida con la distinción entre ser pensado y ser de hecho.

57. En esta línea, comparando el planteamiento tomista y el kantiano, Valdecasas hace notar que el ser no es sujeto de sí mismo. El ser, como la vida para el viviente, no es algo que se ejerza por, en y para sí mismo, sino que siempre se dona por mediación de lo otro. Por tanto, en su opinión, carece de sentido creer que el ser es un acto puntual de existencia, autónomo y aplicable al ser que sea el caso, como ocurre en Kant, para quien el ser sería simplemente un *factum* empírico: nada distinto al hecho de estar presente aquí; nada concreto, sino la pura existencia contenida en una forma. Ahora bien, observa Valdecasas, este ser no puede ser singular. Es necesario, pues, salir de esta reducción, y, para ello, entender con Santo Tomás que ni ser ni esencia existen para sí ni obran autónomamente: ni el ser se da nada a sí mismo, ni la esencia es algo separado del *esse*, cfr. GARCÍA VALDECASAS, M., *El sujeto en Tomás de Aquino...*, pp. 189-190.

58. Es conocida la interpretación de Fabro, recogida entre otros por Cardona, según la cual el formalismo escolástico dio lugar a la acusación heideggeriana, «al confundir el *esse* con la *existentia*, con el resultado de una causalidad eficiente (extrínseca) sobre la *essentia*, “transformándola” de potencial en actual, de posible en real; acusación que no roza siquiera la noción tomista de *ens ut habens esse*», CARDONA, C., *Olvido y memoria...*, p. 289. Sobre este punto, además, es iluminador el estudio de RIVERA, J. A., «La creación de la nada: ¿apoteosis de la producción o misterio revelado?», *Diálogos*, 32 (1997), pp. 123-146, que establece un diálogo con el pensamiento de Heidegger, haciendo notar cómo este autor reduce la creación a una apoteosis de la producción, y concluye con unas afirmaciones interesantes finales sobre la ayuda de la fe a la razón.

No se trata, en la doctrina tomista, de tener que optar entre la efectividad y la actualidad, como si fueran dimensiones contrapuestas, sino de concebirlas como momentos del desarrollo de lo real en su relación fundado-fundante. Es decir, el ser, que puede decirse de muchas maneras, incluye como una de ellas ciertamente la existencia, que corresponde al juicio de la mente en conexión con el *esse ut verum*. Ahora bien, no se debe reducir o confundir el ser como acto con la existencia fáctica⁵⁹. Mientras ésta, como puro hecho de existir, es unívoca y no distingue las cosas entre sí, el acto de ser, siendo análogo, especifica las cosas, siendo su acto radical limitado por la esencia. Así, el acto de ser no es una posición del sujeto, ni se reduce a la mera efectividad existencial correspondiente al juicio de la mente, sino que constituye el principio interno del ente concreto. No cabe concebirlo como el estado actual, en el sentido de efectivo, de una cosa ya constituida, sino que él mismo es el principio que constituye al ente en cuanto tal.

Vemos, pues, que la originalidad de la metafísica tomista estriba en su consideración del ser como acto de actos. Esta concepción se sitúa ciertamente en un nivel más radical que las modernas teorías del ser como posición, como presencia o como efectividad. En la doctrina tomista, el sentido pleno de la actualidad no se identifica con el hecho de existir real, con la existencia como efectividad en contraposición a la posibilidad. El hecho de existir compete al ente en acto, que posee ya el acto de ser. Así, la existencia efectiva se funda en el acto de ser, pues es un resultado de su posesión. La existencia es el efecto propio y primario de la posesión del ser por parte del ente. Puede decirse entonces que el olvido del ser radica precisamente en esto, en desconocer el carácter de fundamento real que corresponde al *actus essendi*. Así, la teoría kantiana de la posición trasladaba el fundamento al sujeto, con la consiguiente reducción de la actualidad metafísica a efectividad fenoménica⁶⁰.

Pero este olvido había ya comenzado a darse anteriormente en la escolástica nominalista, y ello –volviendo de nuevo a nuestro tema– no sin consecuencias para la noción de creación. Tal visión, quizá basándose de modo prevalente y por tanto unilateral en la dimensión revelada de la creación como inicio, subrayó de modo considerable la noción de contingen-

59. Llano estudia con detalle estas cuestiones, en diálogo con la filosofía analítica, en el anterior capítulo del libro, titulado *Ser y existencia*: cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 147-198, especialmente pp. 179-198.

60. Entre otros estudios que ponen de manifiesto el creciente oscurecimiento de la noción filosófica de creación en el pensamiento moderno y la conveniencia de volver a la genuina concepción tomista, puede verse CATURELLI, A., «La idea de creación en Santo Tomás y el sentido de su negación en el pensamiento moderno», en *Studi Tomistici*, vol. 3, Città Nuova, Roma, s.f., pp. 67-77; VANNIER, M. A., «Sur le problème de la création. Réflexions en marge des textes de saint Thomas», *StTom* 14 (1982), pp. 435-451.

cia. Lo actual tiene así un carácter meramente fáctico, por cuanto lo que sucede así, podría suceder de otra manera o no suceder en absoluto, según las disposiciones de la *absoluta potentia Dei*, de cuya voluntad depende todo en cada momento. Aquí, lo que define a la criatura respecto al Creador es su carácter de *ab alio*, es decir, su absoluta contingencia, de modo que el ser de la criatura es ante todo existencia, perdiendo así su autonomía propia.

Conviene detenerse en este punto, pues un contingentismo radical acaba por no reconocer que cabe en las formas subsistentes una necesidad *ab alio*. Cardona ha desarrollado una crítica a tal planteamiento⁶¹, partiendo de la afirmación de que el ser no es lo mismo que el existir del existencialismo inmanentista (ser ahí, presencia del presente). Ese existir en realidad no es más que una denominación fenomenológica, puesta en el fluir del tiempo por la conciencia del hombre, mientras que el ser es el fundamento real del ente (su acto intensivo emergente) y, por tanto, de su posible presencia para el hombre. El ser es el acto intensivo del ente, un principio metafísico constitutivo del ente, mientras que la existencia es un resultado (un hecho, *factum*) de esa constitución. Confundir o identificar ser y existencia fáctica conduce a una equivocada noción de contingencia, pues supone afirmar que la distinción entre esencia y ser es sólo de razón con fundamento *in re*, llamando esencia a la definición (el ente como posible) y ser (existencia) a la misma esencia pero en cuanto real.

Entonces la diferencia entre ente como posible y ente real no es algo intrínseco, sino fruto de una causalidad extrínseca que fabrica lo posible haciéndolo real. Así, el ente como posible y como real resultan constituidos por los mismos principios metafísicos (pensados en el primer caso; hechos o fabricados en el segundo). Según esto, todos los entes tendrían el mismo grado de no necesidad, ya sea una ráfaga de viento o un espíritu puro (contingentismo absoluto). Pero tal contingentismo es falso –concluye Cardona– porque el ser, por ser acto, es limitado por la esencia (que es su potencia), y hay algunas esencias que, una vez actualizadas y constituidas por el ser como su acto, incluyen en sí la permanencia en el ser por no ser corruptibles.

En esta línea, Argüello señala que «para Tomás de Aquino, hay esencias necesarias creadas: tales no pueden separarse de su propio ser, que es dinámico –es de una potencia– pero al mismo tiempo necesario, compuesto eternamente de modo inseparable con la esencia que lo tiene. Así, el hecho de la creación es un *factum contingens* desde el punto de vista de la libertad causal del Creador, pero no lo es desde el punto de vista subjetivo de los productos absolutamente necesarios que Él provoca con su más querida y alegre afirmación, la cual es multiforme y parecida a Sí Mismo»⁶².

61. Cfr. CARDONA, C., *Olvido y memoria...*, pp. 378-379.

62. ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud...*, pp. 223-224.

Se constata aquí un fenómeno de gran interés para nuestro tema: mientras en la óptica del primado del ser hay lugar para esencias necesarias reales, en la esfera del primado de la esencia, por el contrario, ésta parece reducirse al ámbito de una posibilidad que, una vez desgajada de su conexión con la realidad (entendida como mera efectividad), se concibe como puramente lógica. En un capítulo posterior del mismo libro que estamos considerando, Llano analiza la raíz moderna de este fenómeno del primado de la posibilidad sobre la realidad en la modernidad, y su relación con la idea de creación⁶³.

En primer lugar, Llano introduce unas consideraciones sobre la noción metafísica tomada de posibilidad. La posibilidad consiste en un orden al ser, que es un orden de participación; los entes no son plenamente, porque no son sin más, sino que son lo que pueden ser. La potencia, principio participante, marca la capacidad (posibilidad) de un determinado sujeto para la recepción de un acto. En este nivel trascendental, lo participado es absoluto de suyo, mientras lo participante es constitutivamente relativo a lo participado. Lo que no tiene algo por sí mismo, es posible respecto a ello. Así, la esencia, al consistir en un principio de recepción del ser, es posible con respecto al ser recibido de otro: la esencia misma es lo posible cuyo acto es el ser (el texto de referencia es *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 2). Hay que situar, pues, la posibilidad metafísica en el orden de la participación trascendental, y ahí se muestra su carácter relacional. Lo realmente posible es lo ordenado a participar del ser como acto. Eso es distinto de la posibilidad lógica.

Entra aquí en juego una importante distinción. Lo posible indica siempre una referencia al acto, pero en diferentes sentidos, según este acto sea de índole entitativa o intelectiva. En el segundo caso, el intelecto puede ser finito, y entonces tenemos en referencia a él la posibilidad lógica, o bien el Intelecto infinito, y entonces la referencia a él es lo que clásicamente se llama posibilidad absoluta. En este último caso, no es que la posibilidad absoluta signifique absolutamente posible sin referencia a nada, sino posible en relación al Absoluto.

Pues bien, a juicio de Llano, el problema en la tradición metafísica fue la tendencia a identificar la posibilidad absoluta con la posibilidad lógica, al asimilarla a la relación inmanente de las notas de una esencia. Se admitiría entonces que haya posibles absolutos sin relación a ninguna realidad que los fundara, dando a la posibilidad lógica un rango ontológico: lo pensable se reifica y absolutiza.

Ahora bien, el mundo de lo posible en absoluto no existe autónomamente, sino que depende de la Inteligencia creadora. Solamente sobre el fundamento del Ser absoluto son posibles esas esencias o ideas, que no

63. Cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, pp. 246-250.

proviene de una interna y eterna consistencia. No tiene sentido un rango original de eternas posibilidades sin referencia a una Realidad absoluta. «El que Dios *pueda crear* algo no equivale a que algo *pueda ser creado* por él»⁶⁴: porque en tal caso, no podría crear nada, a no ser que la potencia de la criatura preexistiera; es decir, tendría que haber una eterna *potentia essendi*, lo cual exigiría una *creatio ex potentia*, que contradice el concepto de *creatio ex nihilo*, y supone poner una materia eterna, lo que no cabe, pues nada es eterno en potencia, como ya señalara Aristóteles.

Así, a la concepción clásica de la posibilidad absoluta se contraponen la visión racionalista que atribuye a la posibilidad misma una exigencia de existir, como cabe apreciar nítidamente en el «*omne possibile exigit existere*» de Leibniz. De este modo, la primacía moderna de la posibilidad sobre la realidad se revela en que la perfección se sitúa, no ya en el acto de ser, sino en la esencia. Si la perfección (dignidad, valor ontológico) reside en la esencia, entonces la misma acción creadora debe, de algún modo, someterse a un principio de conveniencia, y crear entonces el mejor de los mundos posibles. Pero si se entiende que la perfección es más bien trascendental y no esencial, si se concibe la posibilidad metafísica como capacidad de recepción del acto de ser, entonces siempre cabe la posibilidad de un mundo mejor; no tiene entonces sentido tal expresión, pues todo lo posible excluye de por sí la perfección máxima, la completa plenitud.

En conclusión, Llano sostiene que la *posibilidad absoluta* trasciende el ámbito lógico, meramente objetivo, y tiene una dimensión metafísica: «no constituye un mundo estático de ideas eternas, que descansarían sobre sí mismas, sino que esas “esencialidades” o “pensabilidades” están radicadas en el ser, y ellas mismas consisten en un orden al ser: ser que *pueden sólo* adquirir por su implantación en la naturaleza de las cosas»⁶⁵.

Así pues, la doctrina tomista se caracteriza por reconocer, simultánea e inseparablemente, la absoluta dependencia de las realidades creadas con respecto a Dios, y la estabilidad y relativa autonomía de su ser propio. La doctrina que está en la base de esta concepción, como se ha visto ya repetidas veces a lo largo de esta parte, es justamente la teoría de la participación del ser. En esta doctrina, según la opinión de Inciarte que Llano recoge⁶⁶, el *esse* de la criatura, siendo recibido del *Ipsium Esse*, no deja de ser propio, y por tanto, algo positivo, lo cual exige una cierta primacía de la

64. *Ibidem*, p. 248.

65. *Ibidem*, p. 249. Llano recoge a continuación una cita de Zubiri que critica la reducción de la realidad a posibilidad del esencialismo racionalista, y concluye afirmando que, después de Kant, algunos sectores de la filosofía analítica parecen orientarse por la devolución de las modalidades a su ámbito originario, el de la realidad misma.

66. Cfr. INCIARTE, F., *Forma Formarum*, Alber, Friburgo de Brisgovia 1970, p. 116.

participación sobre la causalidad, que se traduce también en una primacía de la actualidad sobre la efectividad.

Así, «la creación y la participación en el ser se identifican. La creación no designa entonces un mero *factum*, ni un estado de precariedad ontológica; es una situación estable y positiva, como estable y positivo es el *actus essendi* participado que confiere existencia a cada cosa. El *ser criatura* no proviene de un arrojamiento a la existencia, no se reduce a la efectividad resultante de una suerte de acontecimiento originario, sino que reside en la estructura más profunda de lo real, cuyo ser es acto»⁶⁷. De aquí se deriva la infinita diferencia entre Dios y la criatura, diferencia que tiene su cumplida expresión en la distinción tomista entre esencia y *esse* expresada mediante la noción de participación, la cual comporta la total dependencia de la criatura respecto a Dios, gracias a la emergencia del *esse* sobre la que se funda la creación.

En consecuencia, la metafísica tomista de la creación considera que el ser como acto es el fundamento de la existencia de hecho, o en otras palabras, que la actualidad funda la efectividad. Como se verá, este punto no carece de importancia, pues la pérdida de esta genuina noción de ser ha llevado a algunos malentendidos acerca de la noción de creación, lo cual ha comportado también deficiencias a la hora de exponer algunas nociones teológicas.

3.3. *El problema del extrinsecismo*

En el epígrafe anterior se ha aludido a que, en la metafísica de Santo Tomás, no cabe concebir el acto de ser como el estado actual, en el sentido de efectivo, de una cosa ya constituida, sino que él mismo es el principio que constituye al ente en cuanto tal; que reside en la estructura más profunda de lo real; en definitiva, que es lo más íntimo al ente.

Llegados a este punto, cabe plantearse la dificultad que Barrio expresa de este modo: «¿Cómo es posible que el ser, siendo lo más íntimo del ente (*interior et intimius*), aquello por lo que el ente es y se dice ente, sea, al mismo tiempo, recibido desde fuera? Si el ser es lo que actualiza desde dentro al *ens qua ens*, lo enteramente inmanente de la cosa, ¿cómo puede ser recibido?»⁶⁸. Se suscita aquí con toda claridad el problema del así llamado extrinsecismo en relación con la causalidad del ser: si el ser es lo más propio del ente, parece difícil afirmar que es causado por otro; si por el contrario, el ser se entiende como hospedado en el ente a modo de un añadido exterior, no se entiende entonces la primera afirmación.

67. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 227.

68. BARRIO MAESTRE, J. M., «La creación como verdad filosófica...», p. 424.

Se ve aquí la continuidad con los problemas anteriormente tratados. En efecto, es fácil advertir que, en una visión esencialista y actualista, se tiende hacia la segunda opción: la existencia sobreviene a la esencia como fruto de una causalidad meramente exterior, y en virtud de esa exterioridad se requiere entonces, al hablar de la creación, de una continua intervención divina de donación de la existencia. He aquí que, una vez que la esencia ha tomado la primacía, inevitablemente el ser, reducido a existencia de hecho, viene considerado como extrínseco a la esencia de la cosa. El riesgo para una correcta intelección de la noción de creación aparece en toda su evidencia, pues si se la describe como un poner una esencia en la existencia, ¿cómo explicar el origen, el carácter también creado de la esencia? El paso hacia la consideración del sujeto como creador, típica de algunas corrientes filosóficas de la modernidad, se presenta así con todo su atractivo.

No carece, pues, de interés volver sobre la concepción tomista que, como puede suponerse, se inclina más bien por la primera opción, conscientes del esfuerzo especulativo que conlleva solucionar la problemática a la que se ha aludido. Veamos.

En su interpretación de algunos textos tomistas, Ocáriz se plantea este problema desde el punto de vista de la afirmación de la presencia divina en las cosas creadas que se contiene en la doctrina de la creación. Por una parte, decir que la causalidad divina creadora se refiere inmediatamente al ser de la criatura implica afirmar la presencia de la potencia divina en el ser creado –la cual es presencia del mismo Dios, pues Él es idéntico a su *virtus* activa y a su acción–, ya que toda acción causal comporta una cierta presencia de la causa en el efecto. Por otra parte, como ya se ha dicho varias veces, el *esse* es lo más íntimo de cada criatura, la energía interior que hace ser a lo que la cosa es, abrazando desde dentro todos los aspectos del ente dándoles unidad. La presencia divina, presencia del Ser en el ser del ente, es pues presencia del mismo Dios en lo más íntimo de las cosas. «Pero el *esse*, aun siendo lo más íntimo, es de algún modo ajeno, *prestado*, en cuanto que en ninguna criatura la esencia (que determina *lo que* la cosa es) incluye el *esse*»⁶⁹. De ahí que, con San Agustín, es preciso afirmar que Dios es más íntimo a las cosas que las cosas mismas.

En la metafísica tomista la causalidad creadora aparece con todo su carácter paradójico (pero no contradictorio) que consiste en afirmar que, de una parte, se trata de una causalidad en cierto modo intrínseca, y, de otra, que es también una causalidad extrínseca. La creación divina supone una causalidad intrínseca no porque sea una de las así llamadas causas intrínsecas (material y formal), sino porque actúa desde dentro, a diferencia de las causas eficientes creaturales que actúan necesariamente desde fue-

69. OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista...», p. 23.

ra⁷⁰. A la vez, dado que Dios ejerce una causalidad eficiente, la creación supone también una causalidad extrínseca, y además trascendente, por la radical distinción entre el Ser por esencia y el *esse* participado. «Causalidad pues, intrínseca y extrínseca, que no sólo no se excluyen sino que se exigen mutuamente: sólo la infinita trascendencia divina hace posible su íntima inmanencia causal en todas las cosas»⁷¹.

Se trata, pues, de la compatibilidad entre la absoluta trascendencia divina con su profunda inmanencia en todo lo creado. El punto que aquí nos parece conveniente subrayar es que, en la óptica del Aquinate, tal compatibilidad puede ser alcanzada por la luz natural de la razón ya en el nivel especulativo de la metafísica. No es ésta la opinión de algunos teólogos contemporáneos, como Pannenberg, quien considera más bien que solamente con la revelación del misterio trinitario en el horizonte de la encarnación de Jesucristo pueden verdaderamente armonizarse, y se armonizan de hecho, ambas dimensiones⁷². Es interesante notar la dependencia en cierta medida de la metafísica proveniente del idealismo de este autor, que se muestra aquí de modo claro, en cuanto, en su óptica, a la razón humana en cuanto tal le es dado el conocimiento de la idea de Dios, mientras que su realidad solamente es accesible mediante su revelación en la historia⁷³.

Sin pretender anegar el misterio, ni someterlo a la razón, la metafísica del ser puede, de un modo analógico y por tanto imperfecto y parcial aunque no por eso menos verdadero, esclarecer en su nivel de algún modo este punto tan conectado con el desarrollo de la noción filosófica de creación. Así se expresa, en su interpretación de Santo Tomás, Fabro: «La relación de dependencia a Dios es “constitutiva” del ente finito porque compe-

70. Sobre la distinción y armonía entre Causa Primera y causas segundas, puede verse, entre otros, TE VELDE, R., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1995, pp. 160-183, donde se explica que las criaturas participan en el ser y también en el obrar, de modo que hay un obrar creatural, participación del obrar de Dios. Los agentes naturales causan en cierto modo el ser (el ser esto o ser así), en cuanto en ellos está presente, íntimamente, la *virtus* divina; así, toda acción natural es intrínsecamente dependiente por participación de la acción divina.

71. OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista...», p. 24. De modo análogo se expresa Cardona: «La causalidad divina del ente en cuanto tal es una causalidad intrínseca (desde dentro) por la operación, aunque extrínseca por la distinción –y trascendencia– entre el Ser por esencia y el *esse* participado. Mientras los demás agentes obran como extrínsecos (puesto que al no obrar sino moviendo y alterando de algún modo en cuanto a lo que es extrínseco a la cosa, obran como extrínsecos), Dios, en cambio, obra en todas las cosas como agente interior, pues obra creando: crear es dar el ser a la cosa creada. Luego, siendo el ser lo íntimo de cualquier cosa, Dios, que actuando da el ser, obra en las cosas como agente íntimo», CARDONA, C., *Olvido y memoria...*, p. 409.

72. Cfr. PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, vol. I, UPCO, Madrid 1992, pp. 450-451.

73. Para un desarrollo de esta crítica, cfr. MARTÍNEZ CAMINO, J. A., «Sobre la teología trinitaria de W. Pannenberg», *RcatT* 25 (2000), pp. 289-304.

te al ente por participación en cuanto tal y bajo este aspecto es la primera relación en el ser finito. Puesto que si el *esse* es el acto más íntimo, más profundo, el acto que es a un tiempo absolutamente primero y absolutamente último [...], la relación que concierne el origen del acto de ser es la primera y fundamental, y es la relación más intrínseca al ente, como se ha dicho hablando de la presencia divina. Así la suprema infinita distancia formal de Dios se acompaña a su más inmediata, profunda y total presencia de Causa Primera»⁷⁴.

En este texto emergen dos importantes cuestiones que pasamos a abordar como conclusión de estas reflexiones: el concepto de causalidad aplicado a la creación y por tanto de Dios como Causa Primera, y la noción de relación.

En primer lugar, como ha señalado entre otros Gilson, se ha de advertir la gran importancia que, en la doctrina de Santo Tomás, tiene la noción de causalidad eficiente; ahora bien, esto ha sido objeto de reparos por parte de filósofos y teólogos posteriores, que, a pesar de las precisiones que hemos anotado más arriba, consideran que tal doctrina «parece apartar a Dios de sus criaturas y limitar su presencia en ellas a la relación extrínseca de una causa eficiente con sus efectos»⁷⁵.

Artola ha dedicado un breve y denso artículo a esta cuestión⁷⁶. Allí parte de la objeción luterana a la doctrina tomista de la creación de que se encuentra afectada por el extrinsecismo fisicista de Aristóteles, de modo que tal perspectiva corrompería su inspiración teológica. El límite de tal extrinsecismo consiste en concebir la acción creadora como pura producción de las criaturas desde fuera de éstas como resultado de una causalidad extrínseca. De ahí se seguiría que el mundo, una vez creado, se independiza de toda intervención divina; poniendo así las bases para la afirmación de la eternidad del mundo y de la negación de la constante actividad que Dios desarrolla sobre él; esto iría, según Lutero, contra la permanente novedad de la actividad divina, pues, según su conocida expresión, «*creare est semper novum facere*».

Artola muestra con detenimiento cómo la noción de creación que emplea Santo Tomás supone una modificación de la causalidad, especialmente aristotélica, para dar paso a la peculiar dependencia –que reside en todo el ser de la criatura– que significa la creación. Como también se ha señalado anteriormente con frecuencia, Artola afirma con base en los textos tomistas que «el principio director, conforme al cual es preciso corregir las nociones utilizadas como punto de partida, es el de participación [...]».

74. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*..., p. 598.

75. GILSON, È., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, p. 229.

76. ARTOLA, J. M., «Consideraciones sobre la doctrina de Santo Tomás acerca de la creación», *CTom* 117 (1990), pp. 213-229.

La noción de causalidad sufre así una transformación para que pueda aplicarse a la relación envuelta en la estructura de la participación»⁷⁷. En otras palabras, las objeciones a Santo Tomás no habrían tenido en cuenta un paso decisivo de su reflexión, que consiste en que, si bien parte, debido a la metodología que se impone, del mundo dado para estudiar la creación, precisamente por la especificidad propia de la noción de creación se ve obligado, siempre en el nivel de la especulación metafísica, a modificar el sentido primario de algunas nociones, en concreto la separación entre causa y efecto que instaura una causalidad meramente extrínseca tal como se aprecia en el mundo creado. En este punto conviene recordar que, al retomar la doctrina de las causas, el Aquinate es consciente de sus limitaciones a la hora de aplicarla a la creación, y de ahí su insistencia en eliminar la idea de movimiento al hablar de la creación. Ello se verifica en el paso de un nivel meramente físico al nivel metafísico. En ese nivel el Doctor Angélico llega, por vía de resolución y no de mera abstracción, al *actus essendi* como participado en las criaturas. La noción metafísica de participación asegura el paso de la facticidad al orden del ser, y permite una valoración más exacta de los conceptos «dentro» y «fuera» aplicados a Dios. En ese nivel, la creación aparece como la participación de la perfección del ser por cada criatura; tal perfección es a la vez realmente poseída por el ente y participada. Queda así asegurada la dependencia respecto a Dios sin por ello separar completamente a las criaturas del Creador. «Resulta así una paradoja: la máxima diferencia –Dios y la criatura– coincide con la máxima intimidad»⁷⁸. La causalidad creadora, bien entendida, no impide la presencia de Dios sino que la funda.

Estas consideraciones permiten concluir, entonces, que la objeción de la presunta separación entre Dios y sus criaturas a la que abocaría la noción tomista de causalidad, heredada de Aristóteles, se disuelve al descubrir la originalidad del Aquinate en su incorporación de la causalidad al orden del ser, de manera que se refiere «no a cualquier forma o perfección, sino al ser, que es el efecto propio del *Ipsum esse subsistens*, de lo que se sigue que la presencia de Dios en la criatura está asegurada en ese nivel que, por una parte, es el más universal y, por otra, el más íntimo de cada ser individual»⁷⁹.

77. *Ibidem*, 217.

78. *Ibidem*, 227. A este propósito, escribe Falgueras que «para Dios la criatura es *ad extra* o extrínseca, pero para la criatura la dependencia respecto de Dios es intrínseca [...]. La dependencia, pues, de la criatura respecto del creador coincide exactamente con su novedad y originalidad, por lo que lejos de anularla constituye su ser e independencia para cualquier otra criatura. Siendo así, puede comprenderse fácilmente que cuanto mayor y más estrecha es la dependencia de una criatura respecto del creador tanto más alta y digna es esa criatura, y viceversa cuanto más alta y digna es una criatura tanto más depende de Dios», FALGUERAS, I., *Crisis y renovación...*, p. 92, nota 159.

79. ARTOLA, J. M., «Consideraciones sobre la doctrina...», p. 229.

Artola intercala estos análisis de tipo metafísico con algunas motivaciones de fondo de tipo religioso, antropológico e incluso soteriológico. En este sentido, hace ver cómo, a la base de la objeción luterana a la doctrina tomista, se encuentra indudablemente su tesis de la incompatibilidad entre la revelación cristiana y la pretensión de dar una explicación filosófica del origen del universo. Asimismo, en su concepción de la creación como un continuo hacer siempre nuevo por parte de Dios, no es difícil descubrir un cierto pesimismo antropológico de fondo, según el cual el hombre, completamente corrompido también en sus fuerzas naturales, necesita de continuo una redención, un auxilio divino. Así, su peculiar visión soteriológica (que podría calificarse, siguiendo los análisis anteriores, como actualista) parece invadir indebidamente un ámbito que, en la óptica de Santo Tomás, compete de lleno a la capacidad natural de la inteligencia humana. En este sentido, Artola subraya cómo la reflexión metafísica tomista sobre la creación tiene como presupuesto fundamental la convicción de que «las dificultades nacidas del pecado no llegan al fondo último de la realidad»⁸⁰. También la metafísica que elabora Santo Tomás tiene en su trasfondo una razón que podríamos llamar «religiosa»: la corrupción que surge en las circunstancias de la vida humana, aceptada por la voluntad libre, no puede llegar a destruir la raíz que toda criatura posee de cara a realizar las obras para las que fue creada. Con palabras de Artola, «a santo Tomás le repugnaba la idea de que la naturaleza humana, en medio de tales dificultades –del pecado, especialmente– se viera desprovista de la capacidad para alcanzar sus objetivos naturales. Lo que hay en el fondo de esta convicción es la seguridad de que el poder del mal –en cualquiera de sus formas– no puede destruir radicalmente las obras de Dios. Otra cosa es que estas obras lleven a cabo efectivamente sus respectivas operaciones»⁸¹.

En este punto, no carece de interés esta distinción tomista entre lo que pertenece a la capacidad humana y la efectiva consecución de tal capacidad. Con gran agudeza, Artola hace notar que esta distinción no es la que se da entre una abstracta posibilidad y su concreta ejecución, sino que aquí está de fondo la idea de que las circunstancias en las que el hombre se encuentra no modifican sustancialmente su capacidad. Así, para Santo Tomás, el pecado no destruye las posibilidades esenciales de la naturaleza humana. Aunque algunos puedan pensar que se trata de una abstracción deformante, pues al hombre hay que considerarlo desde su situación existencial concreta tal como se da a la experiencia directa, para el Aquinate pesa mucho la convicción filosófica (aristotélica) según la cual la naturaleza no puede corromperse sin que deje de fragmentarse la consistencia

80. *Ibidem*.

81. *Ibidem*, p. 223.

esencial del ser en cuestión⁸². Asoma una vez más la correlación entre los problemas examinados en estas páginas, por cuanto parece claro que este modo «existencialista» de pensar se funda en el primado de la efectividad sobre la actualidad, en un actualismo en el que la palabra definitiva la tienen los puros hechos. Sin embargo, en el realismo tomista no se trata en absoluto de negar la evidencia de los hechos, sino de fundarla radicalmente, y para ello, resulta indispensable mantener la distinción que se apuntaba más arriba; distinción que, lejos de un contingentismo absoluto, mantiene lo propio de la naturaleza humana, no frente a la omnipotencia divina, sino justamente como fruto de ella. Una vez más, la integración sin oposición entre fe y razón muestra su fecundidad en la reflexión del Doctor Angélico.

En este sentido, conviene aludir, volviendo al contexto de la causalidad creadora, a que ésta no se reduce a la eficiencia, sino que, con la tradición que recibe, Santo Tomás desarrolla también, a propósito de la creación, la ejemplaridad y la finalidad. Sin detenerse ahora en ello⁸³, y centrando la atención concretamente en el plan de la *Summa Theologiae*, es interesante notar, como observa Lafont, que allí el tratado de la creación se estructura precisamente en torno a estas tres causalidades, ya establecidas en la cuestión 44, la primera del tratado: así, el *de productione* pone principalmente de manifiesto la eficiencia; sigue el *de distinctione*, donde cobra un lugar destacado la ejemplaridad; y se concluye con el *de gubernatione*, que alude mayormente a la finalidad⁸⁴. Como es sabido, Santo Tomás considera el juego de estas causalidades en conexión con los atributos esenciales divinos, según la tradicional apropiación: la eficiencia en referencia a la omnipotencia divina, la ejemplaridad a la sabiduría, y la finalidad a la bondad.

En esta estructuración, la inspiración y los contenidos fundamentales de fondo, siendo una obra teológica, son indudablemente trinitarios y económico-salvíficos, pues son atribuidos, respectivamente, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. No obstante, lejos de toda abstracción, dentro de esta visión teológica puede encontrarse una especulación que mantiene toda su validez en el nivel filosófico de la metafísica de la creación, por cuanto los atributos que pertenecen a la esencia divina pueden ser descubiertos por la luz natural de la razón. De este modo, considerar la creación en el nivel de la teología natural como obra de la omnipotencia, sabiduría y

82. Para un mejor desarrollo de estos argumentos que aquí sólo quedan apuntados, cfr. *ibidem*, pp. 221-223.

83. Entre otras síntesis que cabría mencionar, estudian la metafísica tomista de la creación según las diversas causalidades los estudios de OCÁRIZ, F., «Cuestiones de metafísica tomista...», pp. 19-43; y GUIU, I., «Metafísica de la creación según Santo Tomás», *e-aquinas* 1/8 (2003), pp. 28-43.

84. Cfr. LAFONT, G., *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, pp. 98-102, 154-176, 511-513.

bondad divinas, no es, como alguna vez se ha dicho⁸⁵, una especie de subterfugio para evitar el discurso trinitario (en el que, ciertamente, tal visión adquiere toda su plenitud): se trata sin más, como ya se ha visto tantas veces, de desarrollar, en el camino de búsqueda de elementos comunes, los aspectos a los que la razón natural puede llegar en su esfuerzo especulativo, respetando así su autonomía propia.

Se entra así en el otro ámbito pendiente de ser tratado: la noción de relación. No es necesario insistir aquí en la considerable importancia que posee tal noción no sólo en la metafísica sino también en la teología tomista⁸⁶. En lo que se refiere al tema que nos ocupa, Rossi ha mostrado la originalidad de la centralidad que tiene la noción de relación para Santo Tomás a la hora de describir la doctrina de la creación, en conexión con las nociones ya vistas de ser, participación y causalidad, con base en el conocido texto de la cuestión 45 de la *Summa Theologiae*: «*creatio non est nisi relatio quaedam*»⁸⁷. En virtud de la distinción real en los entes finitos entre esencia y ser, que lleva a la distinción radical entre entes por participación y Ser por esencia, y una vez eliminado el movimiento de esa específica causalidad del *Ipsum Esse* en que consiste la creación, lo que queda en la criatura de esa acción creadora es precisamente la relación de dependencia del ente por participación respecto al Ser por esencia. Solidariamente con la conocida distinción entre creación en sentido activo (la misma acción de Dios, que nos es inaccesible) y creación en sentido pasivo (el efecto de tal acción divina, que es la realidad creada, accesible a nosotros), Santo Tomás establece que, por ello, el mundo creado tiene una relación real a Dios, mientras que tal relación, si se la considera desde Dios, es sólo de razón respecto a la realidad creada⁸⁸.

85. Cfr. MARINELLI, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense / Vrin, Roma / Paris 1969, p. 113. Sobre estas cuestiones, remito a mi estudio SANZ, S., «Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según Santo Tomás», *ScrTh* 36 (2004/3), pp. 911-929.

86. En este punto sigue siendo válido el amplio estudio de KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, J. Vrin, Paris 1952.

87. ROSSI, M. M., «“Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam”: riflessioni su Summa Theologiae, I, q. 45, a. 3», en *Istituto San Tommaso. Studi* 1996, D. Lorenz (ed.), Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 1997, pp. 153-181.

88. Los textos de referencia aquí son los conocidos de *De Potentia*, q. 3, a. 3, co.: «Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio quae creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in I Sent. distinct. 30. Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipitur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis [...] Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur

Sin querer entrar con detalle en una temática sobre la que mucho se ha escrito⁸⁹, conviene, para los fines del presente trabajo, señalar que esta distinción ha sido objeto de malentendidos y críticas desde la teología, análogos a los que hemos ya considerado a propósito de la causalidad. Brevemente, según la crítica tal distinción acabaría por separar en exceso a Dios de sus criaturas: de una parte, no se entiende cómo se pueda afirmar que Dios, el Dios cercano de la Biblia que entra realmente en relación con sus criaturas hasta el punto de encarnarse y hacerse uno de nosotros, tenga una mera relación «de razón» con ellas. De otra parte, tampoco se entiende la afirmación tomista, consecuente con las anteriores, de que la relación a Dios no forma parte de la esencia de la criatura, siendo en ella un «mero» accidente, con lo que este término suele evocar, aun erróneamente, de accesorio, poco importante, así como de añadido extrínseco, prescindible. Se propone, entonces, una noción más «relacional» de esencia, más dinámica, que sea capaz de acoger la novedad del tiempo y de la historia, en contraposición con la noción tomista, presuntamente fijista y estática, cerrada a todo dinamismo.

A estas alturas, después de todo lo dicho, ambas objeciones resultan ya «familiares», en la medida en que se puede afirmar que provienen de dos malentendidos respecto a la metodología y el contenido de la doctrina tomista que ya han aparecido previamente: el primero, referente a una indebida trasposición de elementos pertenecientes a la Revelación cristiana al ámbito de la razón; el segundo, al olvido de la noción del ser como acto, fruto de una visión actualista y esencialista en la que prima la efectividad sobre la actualidad. Veamos.

La afirmación de que la creación tomada en sentido pasivo implica una relación que es real en las criaturas, mientras que, *ex parte Dei*, la relación es de razón, no tiene como objetivo establecer una total separación

aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi»; y *I^a*, q. 45, a. 3, ad 1: «creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur».

89. Sobre la creación como relación en Santo Tomás, además del estudio apenas citado de Rossi, cfr. LUPI, C., *Il problema della creazione in s. Tommaso*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1979; CARDONA, C., *Metafísica del bien...*, pp. 45-66; VERNIER, J. M., *Théologie et métaphysique de la création...*, pp. 267-273; cabe señalar, asimismo, algunos artículos que se han ocupado de este punto; entre otros, pueden verse MOLINARO, A., «La nozione di creazione», *StPat* 12 (1965), pp. 175-206; 401-444; WILHELMSEN, F. D., «Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas», *MSM* 56 (1979), pp. 107-133; MAZARELLA, P., «Creazione, partecipazione e tempo secondo S. Tommaso d'Aquino», *StPat* 29 (1982), pp. 309-335; LISKE, M. Th., «Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben? Logisch-theologische Betrachtungen im Anschluss an Thomas von Aquin», *ThPh* 68 (1993), pp. 208-228.

entre Dios y sus criaturas, sino más bien explicar de alguna manera la realidad de la creación, en la que la relación Dios-criaturas es necesariamente asimétrica: las criaturas dependen radicalmente de Dios (eso es precisamente en ellas la creación), mientras que Dios no depende en absoluto de sus criaturas. Esto es consecuente con la afirmación de la plena trascendencia divina y, a la vez, de su profunda immanencia o presencia en las criaturas, asunto del que ya se trató. Además, permite atisbar la grandeza del misterio que supone que Dios haya querido hacernos partícipes de las relaciones eternas en que Él consiste, haciéndose presente de un modo nuevo –inexplicable para la sola razón, sobrenatural– en ellas, manteniendo a la vez su distinción y trascendencia. Las únicas relaciones reales en Dios provienen de las procesiones *ad intra*, ya que de lo contrario Dios dependería de lo que no es Dios, lo cual sería contradictorio. El lenguaje técnico, imperfecto ciertamente pero necesario para la especulación, acerca de relación real y de razón no debe llevar a la confusión de pensar que entonces Dios no tiene ninguna relación con sus criaturas, cosa que suena a evidente oposición con la historia de la salvación; sino que, al contrario, permite abrirse y captar la excelsitud del libérrimo designio divino de querer que las criaturas entren en una comunión íntima con Él⁹⁰.

En este sentido, puede ser útil considerar un modo diverso de proceder respecto al de Santo Tomás en este punto. Tal procedimiento puede consistir en tomar como punto de partida para la reflexión la economía salvífica cristiana, en la que se verifica el misterio inefable de la entrada de Dios en la historia de los hombres. Ahora bien, si este dato fundamental de la Revelación se traslada sin más al nivel de la consideración filosófica, se incurre en el peligro de la racionalización del misterio, como ocurre, con mayor o menor intensidad, en las diversas formas de idealismo: si de la libre acción divina en la historia se hace necesidad, se acaba, con Hegel, afirmando un devenir en Dios mismo, un proceso dialéctico de relación real entre finito e Infinito que no puede no afirmar que, a fin de cuentas, sin el mundo, Dios no puede ser Dios⁹¹.

La otra perplejidad surge de la conocida afirmación del Aquinate –consecuente con su doctrina de la creación– según la cual la relación a la causa no entraría en la definición del ente causado, aunque sí pertenece a la razón de ente⁹². Esto supondría confinar la relación a Dios al ámbito de

90. Sobre esta cuestión, desde el punto de vista teológico, cfr. DEL CURA ELENA, S., «Creación ex nihilo como creación ex amore...», p. 87; SANZ, S., «Fe y razón ante el misterio...», pp. 921-922.

91. Para estas ideas, cfr. GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación...*, pp. 258-267.

92. I^a, q. 44, a. 1, ad 1: «licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non po-

la accidentalidad en los seres creados. Se plantea entonces la dificultad de admitir –y late aquí de nuevo una clara preocupación teológica– que la referencia a Dios, que es nada menos que el fin de las criaturas, aquello para lo que han sido hechas, quede reducido a un mero accidente, algo que no pertenece a su esencia, y por tanto –se concluiría– algo extrínseco a la criatura.

Ocáriz se ha planteado derechamente esta cuestión⁹³, haciendo ver que, según Santo Tomás, la relación a Dios es fundamental en la criatura, pues constituye precisamente la creación *passive sumpta*. En cuanto el acto de ser es participado del Ser divino, en la criatura es un *esse a Deo*, no sólo, por así decir, históricamente, sino también actual y permanentemente. La relación a Dios, *esse ad Deum*, marca tanto el origen como la dependencia y aun la finalidad de las criaturas. La peculiaridad de esta relación estriba en que no se funda en la esencia de la criatura ni en las otras formalidades, sino directamente en el ser; de modo que, si es cierto, de una parte, que la criatura puede ser considerada en sí «*sine respectu eius ad Deum*» (lo cual hace ver que tal relación no pertenece a la esencia), es igualmente cierto, por otra parte, que, en ese caso, considerada la criatura sin tal referencia, aparece como «*non habens esse*»⁹⁴. No es, pues, algo secundario, sino absolutamente necesario en la criatura.

El punto, en mi opinión, estriba una vez más en la consideración del *esse* como efecto propio de la creación. Si se pierde esto de vista, dando la primacía a la esencia, se comete el error metafísico de pretender introducir la relacionalidad en la esencia de las cosas, precisamente para poder luego afirmar, con la mejor intención teológica, que la relación a Dios es constitutiva de la criatura; y esto porque en tal visión lo constitutivo de las cosas es su esencia, ya que la existencia no es más que efectividad. Aquí se presenta nuevamente la problemática del esencialismo, ahora bajo la circunstancia de una toma de conciencia de su insuficiencia, pero tratando de co-

test esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum».

93. Cfr. OCÁRIZ, F., *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en *Naturaleza, gracia y gloria*, pp. 83-85. No entraré aquí en los debates acerca de la así llamada «relación trascendental», a los que en esas páginas se hace breve referencia; para mayor información, desde una perspectiva de fondo diversa de la que aquí sigo, cfr. PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona 1996, pp. 112-120.

94. El texto de referencia, en una interesante comparación con la filiación divina del Verbo, es *Super Sent.*, lib. 3, d. 11, q. 1, a. 1, ad 7: «sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec filius habet esse nisi a patre. Sed in hoc est differentia, quod creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse; et ideo potest considerari in se, sine respectu ejus ad Deum; et sic invenitur non habens esse. Sed filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a patre, et ipsa relatio est ipsum esse: et ideo non potest filius considerari sine respectu ad patrem, ut inveniatur in se non habens esse, vel potens in nihilum decidere».

rregirla sin ir a la verdadera raíz: en efecto, no se adquiere una visión más dinámica introduciendo la relación en la esencia de las cosas, pues no se puede confundir la sustancia con sus relaciones; sino más bien, percibiendo que la relación a Dios es constitutiva en las criaturas precisamente porque está anclada en lo más íntimo de ellas, que es el acto de ser. Con palabras de Rossi, «“relación” quiere decir real condición de efectualidad del mundo con respecto a Dios, tanto a nivel eficiente como final y ejemplar; condición de efectualidad que no se reduce a la “eventualidad” de la creación, es decir a una concepción de la creación como movimiento o efecto de una acción, sino que está profundamente inscrita en el existir mismo de la criatura y expresa su ser relativo frente al Absoluto que la precede, la pone y la sostiene»⁹⁵. La metafísica tomista de la creación es profundamente relacional, no porque reduzca el ente creado a pura relación, sino porque ve la relación de creación ínsita en lo más íntimo de la criatura.

II. LA NOCIÓN METAFÍSICA TOMISTA DE CREACIÓN Y EL PROBLEMA TEOLÓGICO DEL EXTRINSECISMO

1. Redescubrimiento teológico de la clave ontológica

No son pocos los teólogos que, conscientes de las problemáticas aludidas en la introducción, reivindican un lugar para lo que Lafont⁹⁶ denomina «clave ontológica» a la hora de elaborar teológicamente los eventos que provienen de la historia de la salvación. En concreto, este autor, junto con otros, desde una perspectiva que incluye la especulación filosófica, ha tratado de proponer una ontología capaz de unir en modo analógico tanto la doctrina sobre la creación como la doctrina de la gracia (alianza), mostrando que esto es posible mediante una cierta renovación de una metafísica del ser y de la participación.

Los fundamentos bíblicos con que se presenta este modo de ver son variados. De un lado, la indicación de una cierta independencia de la noción de creación (Westermann), que permite en la misma Biblia un tratamiento de tipo especulativo, como ocurre en los libros sapienciales. Cobra entonces un interés muy significativo la rectificación de von Rad sobre su interpretación de la fe en la creación en el Antiguo Testamento. En este sentido, adquieren relevancia los estudios bíblicos centrados en mostrar que el mismo nombre con que se autodenomina y quiere ser llamado el

95. ROSSI, M. M., «Creatio in creatura...», p. 181.

96. «La interpretación propiamente *teológica* de los datos que nos vienen de la historia de la salvación y muy especialmente del misterio pascual implica el uso de la clave ontológica», LAFONT, G., *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991, p. 324.

Dios Salvador, YHWH (*Ex* 3,14), incluye la idea de Creador⁹⁷. Estas indicaciones sugieren, en una línea más general, que las corrientes más actuales de la exégesis parecen haber desbloqueado la situación de confrontación con que durante buena parte del siglo XX se había entendido la relación entre la metafísica y la revelación bíblica, como parece desprenderse también de la invitación de Childs a abordar la dimensión óptica que subyace a la cuestión bíblica.

El problema que esta perspectiva pone de manifiesto y trata de solucionar es el eclipsamiento de la doctrina de la creación que ha producido, en algunos sectores del quehacer teológico contemporáneo, su absorción en la doctrina de la salvación. Reconociendo la importancia y los logros de la aplicación de la perspectiva histórico-salvífica a la teología, y en concreto a la comprensión de la creación, se ha detectado que tal aplicación ha sido realizada a veces en menoscabo de la también teológicamente necesaria reflexión de tipo especulativo, que incluye –como un apoyo indispensable– el momento metafísico. Aun compartiendo la reacción frente a una teología anterior, no privada de un cierto racionalismo, que tendía a separar o yuxtaponer creación y salvación, bastantes autores coinciden en propugnar una conciliación entre metafísica e historia de la salvación, conscientes de la problematicidad de una teología sin apoyo filosófico⁹⁸.

97. Cfr. ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan: a Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana) 1990; esta obra se publicó por primera vez en 1968 (Athlone Press, London), recogiendo elementos que el autor había desarrollado mucho antes, concretamente por primera vez en 1924 siguiendo a Haupt; posteriormente fue retomada por otros autores, entre los cuales cabe señalar a CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1973, pp. 60-75; esta interpretación se basa en la identificación de YHWH con la divinidad semítica *El*, como muestra este mismo autor en «Yahweh and the God of the Patriarchs», *HTHR* 55 (1962), pp. 250-259. Siguiendo esta línea, un exégeta español ha llegado a escribir que «debe ser revisada cuidadosamente la opinión corriente, y a veces manipulada, de que el pueblo de Israel llegó al Dios Creador después de la experiencia del Dios libertador. Una cosa es que la experiencia liberadora sea el centro de la profesión de fe de Israel y otra cosa es que en esa misma profesión de fe no se incluya ya implícitamente la idea de Dios como Creador y tal vez explícitamente, si, como pensamos, el nombre divino YHWH lleva en su misma etimología el significado de fuente del ser (o de la existencia)», MUÑOZ LEÓN, D., «El universo creado y la encarnación redentora de Cristo», *ScrTh* 25 (1993), p. 810, nota 5.

98. Además de Lafont, explicitan este punto, aun desde perspectivas diferentes, KERN, W., «Interpretación teológica de la fe en la creación», *MS* II/1, pp. 567-568; AUER, J., *El mundo, creación de Dios*, Herder, Barcelona 1979, § 8, 2f, p. 107; GOZZELINO, G., *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991, pp. 72.81-85; SCHEFFCZYK, L., *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, MM Verlag, Aachen 1997, p. 10; BORDONI, M., «L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica», en *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, P. Giannoni (ed.), Il Messaggero, Padova 1993, p. 375.

Se ha de destacar que esta perspectiva puede encontrarse también en el ámbito evangélico, concretamente calvinista. En el marco de una recuperación del original pensamiento de Calvino, Gisel comparte la necesidad de elaborar una ontología de la creación, que sea capaz de comprender la especificidad estructural con que se presenta, pues «olvidar esto en beneficio únicamente de la redención (aquí, la alianza, Cristo y la Escritura) significa falsear la comprensión de la salvación precisamente en su elemento central»⁹⁹.

Buena parte de las lecturas teológicas centradas en la *historia salutis* suelen enfocar la relación entre creación y salvación en términos de hecho histórico: la creación como primera etapa de la alianza salvífica. Ahora bien, la creación tiene también una dimensión de situación metafísica permanente (participación en el ser, relación originaria a Dios), que conviene desarrollar teológicamente, pues constituye un asiento del alcance ontológico que también tiene la doctrina de la alianza y de la gracia.

En otras palabras, tan importante es mantener el vínculo de la creación con la historia –para evitar la mitificación del primer artículo del Credo y subrayar el realismo de los hechos– como sostener que la creación en cierto modo va más allá de la historia y constituye como su fundamento, pues tiene una dimensión permanente: situación metafísica de participación del ser y de relación a Dios. Esto ayuda a considerar asimismo que la alianza-salvación es histórica, pero no se agota en la historia, sino que indica una nueva posición metafísica de la criatura en relación con Dios. Se respeta, por tanto, el misterio cristiano cuando se considera que precisamente *en* la historia se da algo que supera la misma historia.

En este sentido, la clave ontológica vuelve a poner de manifiesto que la creación es fundamento de la historia de la salvación. He aquí la primera parte de la conocida fórmula de Barth según la cual la creación es el fundamento externo de la alianza, si bien el adjetivo «externo» que acompaña a la idea de fundamento corre el riesgo, que fue después denunciado desde una perspectiva escatológica, de indicar solamente un inicio temporal, un fundamento meramente cronológico. Por encima de esta reducción, se ha de afirmar que el obrar creador constituye el fundamento real del obrar salvífico, así como la palabra de creación respecto de la palabra de la alianza, o en general, la ontología de la creación respecto de la historia de la redención¹⁰⁰.

99. GISEL, P., *La Création*, Labor et Fides, Genève 1980 (1987), pp. 229-230. Cabe recordar asimismo su afirmación de que escribir un texto sobre la creación significa reconocerse en búsqueda de una *ontología*: cfr. *ibidem*, 7.

100. Puede recordarse la afirmación de Bordoni –entre otras que cabría citar aquí de Auer, Ladaria o el mismo Lafont– según la cual «l'orizzonte della creazione non può ricondursi totalmente a "storia e racconto", perdendo ogni economia del significato e della consistenza propria che la "creazione" offre alla stessa "storia di salvezza"», BORDONI, M., «L'orizzonte cristocentrico della creazione...», p. 373.

Se completa entonces la perspectiva del argumento bíblico basado en la secuencia Salvador-Creador. Aunque lo primero en la experiencia haya sido el encuentro con Dios liberador, esto no significa que su carácter de Creador sea secundario, pues precisamente lo propio de la fe israelita está en la unión de ambos aspectos, que es fruto de lo que podría calificarse en cierto sentido –trayendo a colación en este ámbito la expresión de *Fides et ratio* (n. 83)– como un paso del *fenómeno* al *fundamento*. Así, la colocación del relato de la creación como la primera palabra de Dios en la Biblia no puede no tener una precisa intencionalidad teológica¹⁰¹.

En consecuencia, el misterio de la admirable unidad con que aparecen creación y alianza en el designio divino de amor bajo la perspectiva narrativa de la historia de la salvación, puede ser mejor captado si se profundiza, bajo la perspectiva de la analogía del ser, en lo propio de las nociones de creación y alianza como acciones de Dios y momentos distintos –evidentemente, no en un sentido cronológico– de su revelación a los hombres.

La conveniencia de una reflexión de este tipo está presente en los autores que, compartiendo y desarrollando los puntos de vista antropológico, cristológico y también escatológico, se esfuerzan por sostener que tales perspectivas no deben llevar a la pérdida de la consistencia y sustantividad que tiene la realidad creada¹⁰², y que hace posible precisamente hablar tanto de una dinámica de justa autonomía y santificación de las estructuras temporales, como de unas exigencias morales universales basadas en el respeto del orden natural creado por Dios, las cuales constituyen un buen punto de partida para el diálogo con los no creyentes.

Este enfoque, con base en la armonía entre metafísica e historia de la salvación, concluye afirmando la unidad y distinción de los dos momentos de creación y alianza-salvación, pero generalmente sin pretender ofrecer a partir de ello una explicitación especulativa detallada de la reciprocidad entre ambas.

2. Fecundidad teológica de la perspectiva metafísica tomista

Llegado a este punto, recogiendo y desarrollando –si bien aquí sólo se señalarán brevemente algunos rasgos fundamentales– una perspectiva

101. Este complemento, desde el punto de vista bíblico, puede encontrarse en CHILDS, B. S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, SCM Press, London 1985, p. 222; IDEM, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1993, p. 110. Desde el punto de vista teológico, me remito a las reflexiones de O'CALLAGHAN, P., «Il realismo e la teologia della creazione», *PerF* 34 (1995), p. 105.

102. «La autonomía de la realidad creada y la ordenación de toda ella hacia Cristo son elementos que han de ser bien entendidos y que constituyen la base de la teología de la creación», LADARIA, L. F., *Antropología teológica*, UPCM-Università Gregoriana, Madrid-Roma 1983, p. 51.

enunciada por teólogos como Gisel y Lafont¹⁰³, pretendo mostrar que nuestro tema recibe una nueva y fructífera aportación a la luz de la profundización en la noción de participación presente en la metafísica tomista de la creación, que cabe aplicar a una especulación teológica que se propone indagar sobre el alcance ontológico de la alianza-salvación implicado en la afirmación de que el cristiano es hijo de Dios en Cristo.

2.1. *La creación como participación de ser*

Al ilustrar la necesidad que hoy tiene el *intellectus fidei* de recurrir a una auténtica filosofía del ser, si de veras quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, Juan Pablo II señalaba en *Fides et ratio* algunas características que ha de tener tal filosofía. «Esta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el mismo *acto de ser*, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo»¹⁰⁴.

En esta línea, irrumpe con toda su fuerza la corriente de autores que, desde la primera mitad del siglo XX, principalmente en el área de lengua francesa e italiana, se ha esforzado por recuperar el original pensamiento filosófico tomista del ser, ante las devaluaciones y críticas a las que había sido sometido¹⁰⁵. En este proceso, ocupa un lugar destacado el filósofo italiano Cornelio Fabro¹⁰⁶, especialmente con su estudio sobre la partici-

103. Cfr. GISEL, P., *La Création*, pp. 164ss.; LAFONT, G., *Dios, el tiempo....*, pp. 270-272 y 309-310.

104. FR, n. 97; el subrayado es mío.

105. Sin pretender dar una información exhaustiva, en el área de lengua francesa, destacaron en este punto los ya mencionados precedentemente É. Gilson, J. Maritain y A.D. Sertillanges, a los que se puede añadir R. Garrigou-Lagrange, R. Jolivet, J. De Finance, D. Mercier, así como el debatido intento de J. Maréchal de una interpretación kantiana del tomismo. En el área italiana se pueden mencionar los nombres de G. Bonadini, L. Bogliolo, además de la figura sobresaliente de C. Fabro. En otras áreas lingüísticas, se suele señalar, entre otros, al dominico español S. Ramírez y al filósofo alemán J. Pieper. Para una visión más amplia de la cuestión, cfr. MONDIN, B., *Storia della Metafisica*, vol. 3, Studio Domenicano, Bologna 1998, pp. 650-716. Sobre la historia del neotomismo, la obra más completa es CORETH, E.; W.M. NEIDL; PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX; II. Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994.

106. Una breve reseña de sus numerosas obras se encuentra en GOGLIA, R., *Cornelio Fabro. Filosofo della libertà*, L'Arcipelago, Genova 2000. Recientemente se ha

pación y la causalidad en Santo Tomás, obra de reconocida profundidad especulativa, que contiene una explicación amplia y bien fundamentada de la metafísica tomista, a la que ya se acudió con algunas referencias anteriormente¹⁰⁷. Ahora interesa retomarla bajo la perspectiva de esta parte; serán, pues, inevitables algunas repeticiones que, no obstante, me parecen necesarias para el desarrollo y avance de la argumentación.

En primer lugar, se ha de destacar que, a diferencia de otros, Fabro ha tratado de llegar al fondo del problema de la metafísica neoescolástica, señalando que el motivo profundo de su insuficiencia radica en el olvido del ser en que había caído el pensamiento occidental, que se había visto abocado a la alternativa entre el esencialismo y el existencialismo. Fabro comparte así la conocida denuncia de Heidegger, pero no su extensión a toda la historia de la metafísica, ya que la distinción real de *esse* y *essentia* formulada por Tomás de Aquino implicaba una auténtica filosofía del ser, que llegaba a plantear la creación en términos de radical distinción entre *Esse per essentiam* y *ens per participationem*¹⁰⁸.

El problema –y aquí está el punto clave de la interpretación de Fabro– es que tal doctrina tomista fue muy pronto olvidada por sus comentadores, que acabaron confundiendo el acto de ser con la pura facticidad de la existencia, que a su vez quedó reducida a una modalidad de la esencia. Esta visión, no sin influencias provenientes del racionalismo, permeó las sucesivas exposiciones de Santo Tomás. Conviene ahora destacar que en ellas la dependencia radical de la criatura al Creador es concebida de un modo extrínseco, que no alcanza la estructura misma del ente. La primordial distinción entre *Esse per essentiam* y *ens per participationem* fue reducida a la división entre ente real y posible. Lo propio del ente queda así reducido a la esencia, mientras la existencia sería algo extrínseco a la naturaleza del ente, que dependería de la presencia o ausencia de la causalidad divina¹⁰⁹. Consecuentemente con esta visión esencialista, la naturaleza se presenta con las notas de lo estático y abstracto, pues en la definición de su contenido la existencia pasa a ser un hecho irrelevante, puramente contingente. He aquí el

inaugurado la edición de sus obras completas con la publicación del primer volumen (su obra *La nozione di partecipazione*), y también se ha confeccionado una página web a él dedicada: www.corneliofabro.org.

107. FABRO, C., *Partecipazione e causalità...*; el volumen salió contemporáneamente en francés, *Participation et causalité*, Éditions Nauwelaerts, Paris-Louvain 1960, dentro de la colección a cargo del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, pues se trata de la redacción definitiva del curso del mismo título impartido por el autor en ese centro académico en 1954; respecto de esta edición, la italiana contiene algunos desarrollos en el texto y en nota, así como alguna modificación en la disposición de la materia; es la que seguiré aquí.

108. Estas ideas se encuadran en el amplio y detallado análisis que Fabro realiza en el capítulo introductorio de su estudio: cfr. *ibidem*, pp. 7-66, especialmente pp. 25ss.

109. Esta cuestión es analizada con detalle en *ibidem*, pp. 603-629.

punto que ha sido invariablemente criticado con razón en tantas obras de la teología contemporánea. El problema es que, al pretender partir del hombre realmente existente de hecho, el argumento se pasa al extremo contrario, sin conseguir salirse de las redes de la alternativa esencialismo/existencialismo.

En este sentido, la propuesta de Fabro se presenta como superadora de esa alternativa, en la medida en que contribuye a redescubrir, junto con otros autores, la originalidad de la concepción tomista del acto de ser como expresión última de la exigencia metafísica del acto aristotélico: acto intensivo y emergente, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones¹¹⁰.

Aunque no es mi tarea realizar en estas páginas una exposición completa del pensamiento de Fabro, sí es posible entresacar algunos elementos centrales acerca de su explicación de cómo expresó Santo Tomás la fecundidad metafísica de la doctrina de la creación¹¹¹.

Fabro sostiene que la concepción tomista del ser como acto supone una revolución enorme en la historia de la metafísica, por cuanto consigue

110. Cfr. *ibidem*, pp. 58-66. Fabro agrupa el contenido de los textos tomistas sobre este punto en un sintético párrafo: «Il progresso principale della nozione tomistica di *esse* consiste precisamente nel trattare l'*esse* come "atto" e nel proclamarlo la perfezione *kat'echokén*, ciò che costituisce un'autentica rivoluzione rispetto all'aristotelismo ed al platonismo e forse rispetto a tutte le principali forme storiche della filosofia che centrano l'atto sulla forma e sull'essenza. Invece San Tommaso all'essenza antepone l'*esse* come *atto* attuante primo. In un primo complesso di testi l'atto di *esse* è presentato "atto primo ed ultimo", è "l'attualità di ogni forma o natura"; è "l'atto più formale e più semplice". In un'altra serie di testi l'*esse* è presentato come ciò che nelle cose vi è "di più intimo e di più profondo" e il "complemento di tutte le perfezioni". L'*esse* è quindi ciò che vi è di "più perfetto" nella realtà e il nome più proprio (o il meno improprio se così piace) che noi possiamo dare a Dio è quello di "*Ipsum ESSE subsistens*" ch'è l'"ESSE sine addito" ovvero ESSE PER ESSENTIAM», *ibidem*, p. 181.

111. El carácter global de la presente síntesis, así como el peculiar método expositivo de Fabro, me impide ir aportando los múltiples textos tomistas que cita y comenta. A título de muestra, recojo aquí dos de ellos –uno, a propósito de la creación de los ángeles; el otro, al tratar de los efectos de la divinidad–, que el autor considera representativos de la metafísica de Santo Tomás. «Necesse est dicere et angelos et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius (...). Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse» (*I^a*, q. 61, a. 1, co.); «Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam: omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt», *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 68. En el próximo apartado, al estudiar la propuesta de Ocariz, se aportarán más textos del Aquinate que iluminan ulteriormente las ideas aquí expuestas.

articular el pensamiento aristotélico de la causalidad con la idea de participación, típicamente platónica. Esto es posible gracias a la decisiva aportación de la doctrina bíblica de la creación unida a la revelación del nombre de Dios como *Ipsum Esse*, que en su sentido pleno significa ser personal. De este modo, Santo Tomás consiguió llegar a la fundación radical de la realidad, sin quedarse en el nivel del acto formal, que la filosofía griega no llegó a superar¹¹². La creación implica causalidad, en sentido trascendental –del ser del ente– y no predicamental –de la forma–, por cuanto no es una emanación necesaria de Dios o una procesión *ad intra*; y a la vez implica participación, por cuanto se trata de una donación libre de realidad a las criaturas, que no pueden sino participar de la única realidad originaria, que es el ser mismo de Dios, en el que se unen sabiduría y amor.

Con esto se obtiene una continuación de la filosofía de Aristóteles, que había alcanzado el último nivel de fundación del ser en la forma. «El tomismo entonces empieza donde acaba el aristotelismo en cuanto que, gracias al concepto de creación, sostiene que la esencia no es la última fundante, sino que a su vez está fundada en el *esse*»¹¹³. Esto se consigue en virtud de la inclusión de la participación platónica en la estructura aristotélica del ente, que se expresa en el binomio ser por esencia y ente por participación, interpretado mediante la metafísica de las causas y fundado en el binomio acto-potencia. Así, se mantienen los elementos fundamentales de la noción de participación: la «caída» ontológica de la perfección participada en el participante, que lleva consigo una diferencia ontológica; y la real dependencia del participante respecto del participado. De este modo, «inmanencia y trascendencia, consistencia y dependencia se encuentran: el punto de encuentro es la metafísica de la creación, el fundamento teórico de esta metafísica es la noción tomista de *esse* intensivo mediante la noción de participación»¹¹⁴.

Este fecundo encuentro entre el horizontalismo de Aristóteles y el verticalismo de Platón, entre causalidad y participación, que instaura una distinción entre el orden predicamental de las formas y el orden trascendental del ente, se expresa en la analogía, que no es sino la semántica propia de la participación del ser¹¹⁵. El momento aristotélico de inmanencia viene dado por la analogía de proporcionalidad, que considera el ente en su dimensión estática de realidad constituida: la criatura es al Creador lo que el ente por participación al ser por esencia. Se manifiesta así la consisten-

112. Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*..., pp. 170-197.

113. *Ibidem*, p. 213.

114. *Ibidem*, p. 600.

115. Cfr. *ibidem*, pp. 648-653, donde se retoman y sintetizan las reflexiones precedentemente desarrolladas en pp. 499-526 y pp. 586-602.

cia propia del ente finito, que en el nivel trascendental se muestra compuesto de una esencia actuada por su propio acto de ser participado. La analogía de proporcionalidad se funda y supone la analogía de atribución intrínseca, que constituye el momento platónico de dependencia, y se expresa diciendo que el ser pertenece a la criatura por participación del Creador. La creación de la nada proporciona así la última resolución metafísica que reconduce los muchos al uno.

En definitiva, gracias a la noción tomista de *es*se intensivo y a la distinción real entre esencia y *es*se, la analogía del ser permite afirmar que el ser por esencia es causa y principio del ser por participación, lo cual no es sino la expresión, al nivel de la metafísica, de la verdad judeocristiana de la creación de la nada, como obra sabia, amorosa y libre de un Dios que es Personal¹¹⁶.

2.2. Una teología de la participación sobrenatural

En el planteamiento filosófico que brevemente acabo de describir, se puede reconocer un desarrollo de la metafísica de la participación a la luz de la verdad judeocristiana de la creación. Como manifestación de la circularidad entre filosofía y teología, cabe ahora advertir que muchos teólogos de diversas épocas y tendencias, también en el siglo XX, han intentado ofrecer una reflexión especulativa sobre la gracia en cuanto participación en la naturaleza divina, así como de la adopción filial del cristiano en cuanto participación en la filiación divina de Cristo, lo cual se presenta con un fundamento claro en algunos textos de la Escritura (principalmente del Nuevo Testamento), de los Padres de la Iglesia y de la tradición teológica

116. Antes de continuar, me parece obligado señalar que no ignoro la existencia de otra propuesta de alcance general, dentro del ámbito del realismo filosófico, que explica la polaridad entre ser creado e increado de otra manera, sin acudir a la noción de participación desarrollada por Fabro. Tal propuesta, realizada por el filósofo español Leonardo Polo, pretende ampliar el tomismo hacia una antropología trascendental que tenga en cuenta la peculiaridad del acto de ser creado humano como distinto del acto de ser creado extramental. A la espera del necesario proceso de asentamiento de ese nuevo planteamiento –que pone de relieve muchas e interesantes cuestiones que afectan a toda la filosofía, y que se presenta explícitamente con motivaciones teológicas–, así como de un discernimiento que profundice en lo que realmente hay de común y de diverso con el tomismo, pienso que la interpretación de Fabro y su aplicación a la teología poseen su propia validez, con un fuerte fundamento en la mejor tradición filosófica y teológica (bíblica, patristica y medieval). Para un estudio de la creación desde los textos de Santo Tomás, a la luz del pensamiento de Polo, puede verse el libro ya citado de PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación...*; una síntesis de la concepción poliana de la creación se encuentra en SOTO BRUNA, M. J., «La criatura como distinción», *StPol* 4 (2002), pp. 141-165.

(especialmente tomista)¹¹⁷. En este contexto, me voy a ocupar aquí de la propuesta de Fernando Ocáriz –ya desde su primera obra, y luego continuada y ampliada en su producción posterior– de una «teología de la participación sobrenatural»¹¹⁸. Esta propuesta reviste particular interés para la profundización en la «clave ontológica», pues trata de ahondar en nuestro ser hijos de Dios en Cristo a la luz del redescubrimiento de la metafísica tomista del acto de ser y de la participación, mostrando la fecundidad teológica del pensamiento de Fabro.

El motivo inspirador de Ocáriz consiste en llevar a cabo una especulación teológica acerca de la filiación divina del cristiano, en preguntarse qué significa radicalmente que el cristiano *es* hijo de Dios en Cristo. Se trata de arrojar luz sobre el misterio de que Dios, en su infinita Bondad, ha querido introducir dentro de sí a sus criaturas, de cómo lo que es *ad extra* de Dios puede llegar a ser introducido *ad intra*; cuestión que la patristica describió con el término *divinización* aplicado al cristiano.

Para ello, Ocáriz encuentra un fecundo punto de partida para la reflexión en la Sagrada Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento; allí hay varios pasajes donde se describe la divinización del cristiano –la adopción filial que de él ha hecho Dios Padre en Cristo por el Espíritu– como una regeneración, mediante la cual el cristiano entra a participar, es hecho partícipe, de la misma naturaleza divina (*Jn* 1,12ss.; *2 P* 1,4; etc.)¹¹⁹. Esto permite considerar la elevación del cristiano a la participación de la vida de Dios como una re-creación en Cristo; esta es una perspectiva teológica que Ocáriz descubre en los textos de Santo Tomás¹²⁰, y que se propone desarrollar ulte-

117. En el siglo XIX sobresale la figura del gran teólogo alemán M.J. Scheeben, que puede considerarse un precedente de la reflexión llevada a cabo, ya en el siglo XX, por autores como R. Garrigou-Lagrange, A. Piolanti, E. Mersch, e incluso el mismo H. de Lubac. Una síntesis de las diversas explicaciones puede verse en PIOLANTI, A., *Aspetti della grazia*, Ares, Roma 1958, pp. 71-96. Una síntesis del pensamiento de Scheeben sobre el tema puede verse en TANZELLA-NITTI, G., *Misterio trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben*, Armando, Roma 1997.

118. OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsá, Pamplona 1972; el autor ha desarrollado este planteamiento en algunos artículos publicados en los años siguientes y recogidos en el volumen *Naturaleza, gracia y gloria*; es también coautor de varios estudios y manuales, entre los que cabe destacar uno de teología fundamental (*Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998, con A. BLANCO) y otro de cristología (*El Misterio de Jesucristo*, Eunsá, Pamplona 2004, con L. F. MATEO SECO y J. A. RIES-TRA).

119. Cfr. IDEM, *Hijos de Dios...*, pp. 16-19.

120. Cfr. IDEM, «La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo» (1981), en *Naturaleza, gracia y gloria*, pp. 95-106. Véase entre otros el siguiente texto del Comentario a las Sentencias: «Omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut Deus per creationem contulit rebus in esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est

riormente, encontrando para ello una inestimable ayuda en la metafísica to-mista del ser y la participación, tal como ha sido repropuesta por Fabro.

Por tanto, la analogía con la acción creadora (el poner Dios fuera de sí algo distinto de sí), permite elaborar una reflexión sobre la acción re-creadora (introducir Dios en sí algo distinto de sí)¹²¹. En ella, ocupa un lugar central la conocida intuición según la cual «lo estrictamente *ad extra* respecto a Dios es lo natural, lo creatural sin añadidura tal como es conocido por la razón natural; lo estrictamente *ad intra* es Dios mismo. Pero lo que es *ad extra* elevado o introducido *ad intra* es lo sobrenatural o divino por participación, tal como lo conocemos por la fe»¹²².

La distinción entre creación y nueva creación no sólo consiente sino que implica diferenciar entre una participación natural o caída ontológica (*exitus*), por la que son constituidas las criaturas como participantes del ser de Dios; y una participación sobrenatural o caída teológica (*reditus*) por la que las criaturas son elevadas a participar de la divinidad de Dios, llegando a ser «dioses por participación» (*participative dii*)¹²³. Ahora bien, lejos de una yuxtaposición de planos, Ocariz plantea –y esta es la novedad teológica que aporta, en continuidad con un punto que en los textos de Santo Tomás está poco desarrollado– una comprensión de lo sobrenatural en la línea del acto de ser. Así como el primer término de la creación es el acto de ser¹²⁴, de

principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formae illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur», *Super Sent.*, lib. 1, d. 17, q. 1, a.1, ad 3.

121. «Así como la creación es el *poner* Dios fuera de sí algo distinto de sí, la recreación (adopción, deificación...) tiene un carácter de *introducir* Dios en sí algo distinto de sí», OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios...*, p. 98.

122. IDEM, «La Santísima Trinidad...», p. 73; allí se indica que se trata de una idea presente en muchos autores, entre los que se nombra a E. Mersch y Ph. de la Trinité.

123. Cfr. IDEM, *Hijos de Dios...*, pp. 72-82. La expresión corresponde a *In De divinis nominibus*, cap. 11, l. 4. En esa misma obra de Santo Tomás se halla un texto que describe con precisión la dialéctica del Uno y lo múltiple que implica la afirmación de muchos dioses y un solo Dios: «Multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum secundum virtutem uniuscuiusque deificatorum; non quod perfecte ei conformari possint, aut quod per existentiam dii dicantur. Et quamquam sint et dicantur multi dii beatificati, nihilominus tamen est unus principalis Deus qui est super omnem deitatem communicatam, supersubstantialiter existens unus Deus. Et cum Ipse existat in omnibus, indivisibilis manet in rebus divisibilibus existens quibus esse communicat et est unitus in seipso et multitudini non admiscetur et non multiplicatur secundum quod in se consideratum (...) Ex hac enim auctoritate (*1 Co* 8,5-6), patet quod multitudo deificatorum et in coelestibus, sicut sunt angeli, et in terra, sicut sancti homines, non praeiudicat unitati Deitatis, quae communis est Patri et Filio» (*ibidem*, cap. 2, l. 6).

124. «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundatur», *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 68; «creatio non respicit naturam vel essentiam nisi mediante actu essendi, qui est primus terminus creationis», *Super Sent.*, lib. 3, d. 11, q. 1, a. 2, ad 2.

un modo análogo «también la elevación sobrenatural –por su carácter trascendental (re-creación)– afecta primariamente al mismo acto de ser de la criatura espiritual»¹²⁵. Lo sobrenatural no es así concebido solamente en el nivel del obrar, en el que la gracia se presenta como elevación de la naturaleza; sino más radicalmente en el nivel trascendental del ser, en el cual quien recibe la adopción filial o divinización es la persona mediante una intensificación de su acto de ser participado. La multiplicidad de formas se da en una unidad real, ya que el acto de ser es el acto de todos los actos, que abraza desde dentro la multiplicidad de formas, haciéndolas ser y ser *unum*. «La criatura elevada es una entitativamente, y toda ella es elevada como totalidad real singular (persona); lo sobrenatural no se yuxtapone a lo natural, sino que suponiéndolo, lo eleva»¹²⁶.

La adopción filial de la criatura humana implica, pues, una novedad de ser, una intensificación del acto, que no obstante no puede cifrarse en una intensificación del mismo como acto de la esencia, lo cual provocaría un cambio esencial, dejando de ser lo que era. ¿En qué consiste entonces tal novedad? Coherentemente con lo que significa adopción filial, Ocáriz interpreta esa novedad de ser como novedad en la relación del hombre con Dios: si por creación hay una relación de la criatura a Dios (*esse ad Deum*), por recreación esa relación pasa a ser un *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*. Aunque el ser creado no es relación, sino que ésta en la criatura es siempre una formalidad accidental¹²⁷, no obstante el acto de ser creado y deificado, en la medida en que entra a participar de la vida trinitaria, en la que las Personas son Relaciones subsistentes que se identifican con el ser divino, se muestra como más intenso (nuevo) en esta línea; es decir, «en el hombre deificado, *ser es ser y además ser en relación al Padre, en el Hijo por el Espíritu Santo*»¹²⁸.

La teología de la participación sobrenatural se presenta desde el inicio como profundamente cristocéntrica, por cuanto trata de ahondar en el misterio de nuestro ser hijos de Dios en Cristo. El desarrollo hecho hasta ahora de la participación de la naturaleza divina, en su analogía con la participación del ser, no sólo «permite afirmar que, así como por su ser natural el hombre *es* sin ser el Ser, por la gracia sobrenatural el hombre *es dios* sin ser Dios», sino que, además, «el hecho admirable de que esa gracia sea participación de la gracia de Cristo permite afirmar que el hombre justo *es Cristo* sin ser Cristo. Expresión sólo aparentemente paradójica –aunque

125. OCÁRIZ, F., «La Santísima Trinidad...», p. 80.

126. *Ibidem*, p. 79.

127. Para Ocáriz, este punto ha sido definitivamente aclarado en KREMPEL, A., *La doctrine de la relation...*; la relación a Dios fundada en la creación es afirmada, como ya se vio, entre otros lugares, en *Super Sent.*, lib. 3, d. 11, q. 1, a. 1, ad 7.

128. OCÁRIZ, F., «La Santísima Trinidad...», p. 92; la cita forma parte del anexo a este capítulo, que es un resumen de un artículo publicado en 1984.

profundamente misteriosa—, cuyo realismo es similar al de la afirmación de que las criaturas *son* sin ser el Ser»¹²⁹.

Pero hay más, puesto que por la participación sobrenatural no sólo el hombre es identificado con Cristo, sino que el mismo misterio de Cristo es modelo y medida de nuestra deificación, ya que en Él la naturaleza humana ha sido asumida por la Persona del Verbo. La plenitud de su humanidad elevada sobrenaturalmente consiste precisamente en que no constituye persona humana, sino que subsiste en la Persona divina, que es la única Filiación subsistente. El *Esse* de Cristo, tal como se desprende de la unión hipostática, según explica Santo Tomás, implica no que la Humanidad de Cristo sea «impersonal», sino que su personalidad es divina¹³⁰. Así, el misterio de la Encarnación se presenta como muy conveniente para nuestra deificación, como su paradigma, «pues nos lleva a considerar la adopción filial como la deificación de toda la persona creada, desde lo más íntimo: desde el acto de ser (*esse*), siguiéndose el perfeccionamiento formal accidental de todo aquello (naturaleza, potencias, etc.) de lo que el *esse* es acto último o energía primordial»¹³¹.

Los elementos aquí expuestos de modo breve son suficientes para apreciar la fecundidad de un planteamiento en el que se entrelazan armónicamente la instancia bíblica y patrística con la especulación filosófica y teológica. En él, la metafísica del ser y de la participación permiten superar una visión yuxtapuesta de lo natural y lo sobrenatural, así como el consiguiente extrinsecismo de la gracia. Todo ello, asumiendo plenamente un cristocentrismo que ilumina desde el primer momento una teología dirigida a arrojar luz en el misterio de nuestro ser en Cristo¹³². De este modo, se consiguen superar los defectos de la neoescolástica, al tiempo que se acogen las exigencias de la teología contemporánea. Por eso, este intento teológico se presen-

129. IDEM, «La resurrección de Jesucristo y nuestra resurrección» (1982), en *Naturaleza, gracia y gloria*, p. 342.

130. «Humana natura in Christo non est sine personalitate, sed in persona una Verbi cum natura divina», *Super Sent.*, lib. 3, d. 5, q. 1, a. 3, ad 1. Esto es así ya que «gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi», *III^a*, q. 6, a. 6, c.

131. OCÁRIZ, F., «La Santísima Trinidad...», p. 81.

132. La actitud de reverencia y respeto ante la riqueza inagotable del misterio de Dios es constante a lo largo de los desarrollos especulativos de Ocariz, que es consciente de que el misterio, sin ser contradicción, no está ajeno a la paradoja, y por eso recoge a veces una expresión del Pseudo-Dionisio que Santo Tomás hizo propia, ya citada más atrás: *venerantes indicibilia deitatis casto silentio* (cfr., entre otros, IDEM, *Hijos de Dios...*, p. 35; *Naturaleza, gracia y gloria*, p. 155). Ratzinger ha escrito que, en un planteamiento como éste, la mediación metafísica, lejos de caer en las angosturas del racionalismo, «conduce a la convicción de que llega siempre un momento, también en el trabajo teológico, en el que la actitud más razonable es la contemplación adorante y silenciosa ante el misterio de Dios y de nuestra vida en Él», RATZINGER, J., *Prólogo a Naturaleza, gracia y gloria*, p. 15.

ta como una interesante perspectiva que permite acceder a una visión equilibrada de la relación entre creación e historia de la salvación.

3. Respuesta a los retos lanzados por la teología contemporánea

3.1. *Creación e historia de la salvación*

Conviene detenerse un momento en un punto de la concepción tomista de la creación que Ocáriz y Fabro han señalado: que la creación no es simplemente un hecho histórico, sino que para Santo Tomás¹³³, es «la situación metafísica continuamente en acto de la criatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada»¹³⁴. Se trata de un punto de decisiva importancia en nuestra reflexión, por cuanto permite resolver una cuestión que aparece constantemente en la teología contemporánea de la creación. Con frecuencia se ha repetido que la creación es la primera etapa de la historia de la salvación, la primera acción salvífica de Dios. Ahora bien, si se considera sólo bajo este aspecto, parece que se está relegando la creación a un puro hecho del pasado. Interesaría entonces únicamente como una preparación para lo teológicamente relevante, que sería la alianza de Dios con los hombres en la historia de la salvación, pero no como algo que afecta a la realidad presente. Por ello no es de extrañar el movimiento que, surgido dentro de la teología protestante, pone el acento no en la historia de la salvación, sino en la escatología futura, de la que la creación es anticipo. Y de ahí se critica la prioridad de la alianza histórica, que se ha de subordinar a la plenitud escatológica del Reino.

Esta tensión recibe una nueva perspectiva a la luz de la teología de la participación sobrenatural, que concibe el ser de la criatura no primariamente como el hecho de tener un inicio temporal, sino como una precisa posición metafísica: ser sin ser el Ser¹³⁵. La creación no queda reducida así

133. Cfr., por ejemplo, la exposición que realiza en *I*^a, qq. 44-45.

134. FABRO, C., *Partecipazione e causalità...*, p. 461. «Cuando se considera la creación como un simple *hecho* (*factum*), el ser criatura dice solamente un *esse ab alio* (relación de origen), sin que ese *ser-criatura* se manifieste en la estructura íntima del ente: así, “esencia” y “existencia” no serían más que dos *estados* de un mismo contenido (de simple posibilidad y de realidad). Con semejante planteamiento, el paso de un *estado* a otro (de la posibilidad a la realidad) se realiza con un *salto*: la causalidad meramente *extrínseca* de la creación», OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios...*, p. 50.

135. «Para Santo Tomás, el ser-criatura no dice pues, exclusivamente –ni primariamente– tener inicio, sino –precisamente en base a la noción de participación–, *ser sin ser* el Ser, y de ahí surge, como constitutivo de lo creado, la distinción real entre *essentia* y *esse* (*actus essendi*)» (*ibidem*, p. 51). Sobre esta cuestión puede verse, además, PODESTÁ, G., «La teología de la creación y el problema de los orígenes», *Strom.* 46 (1990), pp. 259-273.

a un hecho del pasado, sino que es una realidad presente¹³⁶, que ha recibido ya una nueva posición metafísica (adopción filial como re-creación), que supone la entrada de la escatología en la historia, y que tendrá su plenitud en la gloria del Reino¹³⁷.

De este modo, no sólo la creación posee una dimensión metafísica, sino también la alianza, que, en cuanto iniciativa divina de hacer participar a los hombres en su misma vida, es susceptible de un tratamiento de este tipo, justamente mediante la noción de participación sobrenatural¹³⁸.

Así, la noción de participación, como expresión del aspecto ontológico del contenido de la creación y la alianza, consiente percibir la doble relación de continuidad y discontinuidad entre ambas. La continuidad estriba en que las dos indican precisamente una participación en el orden trascendental del ser; la discontinuidad se cifra en que la polaridad *ad extra-ad intra* debe ser necesariamente mantenida, si se quiere respetar la grandeza del misterio de nuestra creación para la deificación.

Este desarrollo de la clave ontológica permite, pues, formular la vinculación de reciprocidad entre creación y alianza, sosteniendo, a la vez, una comprensión de *la creación como alianza* y de *la alianza como creación*; es decir, que la creación en su sentido más radical y pleno dice alianza en Cristo, mientras que la alianza puede entenderse como (nueva) creación en Cristo. En virtud de la analogía, ambas nociones se iluminan recíprocamente, sin perder especificidad ninguna de ellas, conservando lógicamente la alianza el primado que le corresponde como plenitud de ser.

Se mantiene así la maravillosa unidad del misterioso designio divino de amor, sin ocultar la tensión propia del mismo, que consiste en que lo

136. A la luz de estas consideraciones puede afirmarse que la noción de anticipación, que alude directamente a la facticidad temporal, ha de completarse con la de participación, que señala *in recto* la actualidad del ser. Como advierte Haya, «la comprensión del acto pasa por no confundir su carácter con el de la *facticidad*. La facticidad es el modo arquetípico de la anticipación, de la priorización temporal que se distiende en el modo de caducar en su referencia al principio metafísico. Consecuentemente, la persona, cuyo radical es el *esse*, no queda nunca enteramente medida ni por su obra ni por su situación [...]. En ninguna obra tampoco ha expresado la persona plenamente su dignidad, ni ha ejercido por entero la fontalidad de su dinamismo», HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Euns, Pamplona 1997, pp. 318-319.

137. En este sentido, cabe señalar que no sólo la idea de creación como relación, sino también la afirmación de que el modo más apropiado de hablar de la noción de creación es considerarla *ut relatio*, están presentes originariamente en Santo Tomás, como se vio con algún detalle en la parte anterior; cfr. por ejemplo I^a, q. 45, a. 3; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 18.

138. «A travers la théologie de l'alliance, la création apparaît comme un acte gratuit, un don libre lié à l'amour et à l'espoir, qui constitue l'homme en *partenaire*. Cette liberté de Dieu dans l'alliance a été thématisée en théologie dans le concept de "surnaturel". Par son acte créateur, Dieu suscite des hommes pur entrer en relation avec Lui. Il nous appelle et nous destine à être appelés», KESTEMAN, M., «La création et ses enjeux», *RThL* 12 (1981), p. 354; el subrayado de la frase es mío.

que es *ad extra* de Dios ha sido elevado a participar de la vida *ad intra* de la Trinidad. En esta óptica, cuyo propósito no es otro que comprender mejor nuestro ser en Cristo, se mantiene la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, sin que ello conlleve una yuxtaposición de planos. Si se considera correctamente la creación como donación de ser, es claro que afecta, por así decir, a lo más íntimo de la criatura¹³⁹. Paralelamente, la alianza entendida como una nueva creación, lejos de constituir un añadido exterior, supone una nueva participación que, precisamente en lo que tiene de novedad, se llama sobrenatural, por cuanto se trata de una elevación de la naturaleza creada a una nueva situación metafísica: participación de la naturaleza divina en cuanto divina, que es el don de la gracia. No obstante, y aquí se encuentra, a mi juicio, el punto fuerte de la propuesta de Ocariz, lo primario no es la elevación de la naturaleza, sino que se trata de la manifestación, a nivel formal, de la originaria elevación del acto de ser personal a participar de la única Filiación del Hijo, que, en cuanto Verbo encarnado, es el modelo y cumbre de nuestra elevación sobrenatural¹⁴⁰. Ahora bien, si la Filiación es Relación Subsistente, puede entonces ser participada elevando la relación a Dios propia del acto de ser personal creado (*esse ad Deum*) a ser *además* relación al Padre en el Hijo por el Espíritu (*esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*).

Es ésta, quizá, la mayor virtualidad especulativa del desarrollo de la clave ontológica según el redescubrimiento de la noción tomista de acto de ser. Tal planteamiento permite afirmar que el extrinsecismo de la gracia tiene su raíz en una insuficiente consideración metafísica de la realidad creada, que ve ésta bajo el binomio esencia/existencia de modo que la segunda es precisamente extrínseca a la primera, pues le adviene como fruto

139. Este carácter de donación es puesto también de manifiesto en algunos desarrollos recientes de lo que se ha denominado una *metafísica del don*. «El *ser personal* no es, desde lo dicho, tanto un *ser dado* (lo *dado* es la esencia de la criatura), cuanto el correlato trascendental del *dar divino*. En tal sentido, el *esse* creado queda mejor descrito a título de don en sentido verbal, acción de donar, que como *lo donado en tal don*. Esta última expresión equivale más bien a la esencia creada», HAYA, F., *El ser personal...*, p. 322. Este planteamiento subraya, justamente, la necesidad de concebir la persona en la línea del acto de ser, para superar la perspectiva que ve el ser personal sólo desde su anticipación en la esencia, y abrirse así a la libertad, a la gratuidad del donar, ya que, de otro modo, no cabe hablar en la persona de crecimiento, intensificación; se trata, desde esta perspectiva, en definitiva, de descubrir que la persona no es antecendencia sino destino. A este propósito, ante la disyuntiva entre Capreolo y Cayetano sobre si es extrínseca o no la persona al ser, Valdecasas afirma que no conviene desvincular la persona del *actus essendi*; y que, por tanto, Cayetano se equivocó al no considerar que el ser es lo más íntimo e inseparable a toda esencia creada. Cfr. GARCÍA VALDECASAS, M., *El sujeto en Tomás de Aquino...*, p. 189.

140. Conviene indicar –aunque no puedo detenerme en ello– que aquí está en juego la cuestión, ampliamente tematizada por Ocariz, de la distinción y articulación entre la adopción filial como elevación de la persona y la gracia como elevación de la naturaleza.

de una causalidad meramente exterior. Los argumentos que pretenden partir del hombre histórico realmente existente, y que consideran la naturaleza o esencia como algo abstracto –quizá debido a la confusión del concepto de naturaleza con la hipótesis de la naturaleza pura– no salen, en mi opinión, de las redes de esta reducción. El extrínsecismo de la gracia se debe, entonces, a un previo extrínsecismo de la creación, y sólo superando éste se puede llegar a superar eficazmente aquél. Si se concibe la gracia como algo añadido a la naturaleza, es porque también se concibe la creación de ese modo, es decir, como un poner una esencia en la existencia, un añadir algo (la existencia) a una esencia. En efecto, algunos de los autores que denuncian una visión de la gracia como lo añadido, ceden –quizá de modo inconsciente– a un esencialismo que reduce la perfección del acto de ser a pura «factualidad existencial», y que no considera en toda su hondura el alcance de la distinción real entre esencia y acto de ser¹⁴¹. De ese modo, puede caerse en el extremo opuesto de un «intrínsecismo» (o immanentismo) que acaba considerando la gracia como un desarrollo de lo ya incluido en la naturaleza, que es la tendencia propia del pensamiento rahneriano¹⁴².

Si se entiende con Santo Tomás la creación en la línea del ser, podrá entonces también entenderse la gracia en esa misma línea, como afectando a la criatura en su dimensión más íntima. Aquí la gracia no es extrínseca a la criatura, sino que intensifica su acto de ser de tal modo que puede considerarse en cierto sentido, mediante la analogía, como una nueva creación *ex nihilo*, pues la criatura queda constituida gratuitamente en un nuevo ser¹⁴³.

141. Entre otros, parece moverse en esta línea Muschalek cuando considera el acto creador como «posición libre de lo no divino en la existencia», MS II/1, p. 614. Por su parte, Colombo reduce el acto de ser al hecho de existir cuando afirma que «la revelación presenta la creación como hecho, es decir, como actualidad», COLOMBO, G., «Creación II», NDT, p. 205.

142. A juicio de Cardona, la identificación del ser con la existencia fáctica o con el existir del existencialismo (que equivale a afirmar que entre esencia y ser no hay distinción real), ha conducido a errores teológicos relativos a lo sobrenatural. «Si entre esencia y existencia no hay distinción real, después de la elevación al orden sobrenatural, resulta que esa esencia (igual a existencia o existir, en cuanto real) es de hecho sobrenatural. Entonces lo sobrenatural es lo que ha sustituido a una hipotética esencia real (existencia) natural, o naturaleza pura, en lugar de ser lo que eleva a lo natural que permanece como tal», CARDONA, C., *Olvido y memoria*..., p. 379. De ahí se sigue que todos los hombres (como están llamados al orden sobrenatural, y el orden existente es el sobrenatural) tienen existencia sobrenatural. Como existencia es lo mismo que esencia, resulta que no es posible el pecado, pues sería aniquilación, ya que es pérdida de gracia, de lo sobrenatural (cfr. *ibidem*); cfr. también IDEM, «Rilievi critici a due fondamentali metafisiche per una costruzione teologica», *DT(P)* 75 (1972), pp. 149-176, especialmente pp. 162ss; para una crítica más extensa desde el punto de vista rigurosamente filosófico, puede verse FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

143. «Etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud Ad Ephes. 2,9: "Creati in Christo Iesu in operibus bonis"», *I^a-IIae*, q. 110, a. 2, ad 3.

De ahí que, aunque sólo se haya podido señalar algunas perspectivas abiertas, la especulación de Ocariz presenta como muy prometedora teológicamente la interpretación de Fabro de la metafísica tomista, en la línea de lo que puede llamarse, con O'Callaghan, «realismo cristológico»¹⁴⁴. Pues, como es evidente, no se trata de repetir viejas fórmulas abstractas –la crítica de Fabro a la decadencia de cierta neoescolástica es una prueba de ello– sino de profundizar en la comprensión de nociones que gozan de una plurisecular tradición de pensamiento cristiano, y tratar de avanzar especulativamente a partir de ellas, como sugerían las palabras de *Fides et ratio* (n. 97), recogidas al comienzo del segundo apartado de esta parte.

En otro lugar me he ocupado de determinar y describir las diversas claves o perspectivas desde las que la reflexión teológica contemporánea ha afrontado la relación entre creación y alianza, o si se quiere, entre creación e historia de la salvación¹⁴⁵. Junto con las justas exigencias que cada una plantea, allí se constata la complementariedad entre ellas, que en ocasiones ha adquirido el matiz de una contraposición, por ejemplo, entre una perspectiva antropológica y otra cosmológica; o entre la cristológica respecto de las dos anteriores; o bien, finalmente, entre la perspectiva escatológica respecto de la cristológica. Al mismo tiempo, se señala cómo cabe el riesgo de llevar al extremo cada una de ellas, si se toma como un centro excluyente de todo lo demás (antropocentrismo, cosmocentrismo, cristomonismo, idealismo escatológico).

Esto muestra una vez más la importancia de mantener todas las dimensiones que exige una consideración teológica de la relación creación-alianza. Si a partir de las claves antropológica y cristológica se lee la creación en función de la alianza (creación como alianza), las claves cosmológica y

144. O'CALLAGHAN, P., «Il realismo e la teologia...», p. 110. Desde el punto de vista de la teología de la Revelación, esto significa concebir el designio divino de creación y redención en Cristo en una unidad tal que se consigue mantener a la vez la necesaria perspectiva cristocéntrica y la no menos importante distinción entre natural y sobrenatural: «desde la perspectiva de la creación como Revelación (Revelación natural o cósmica), ha de afirmarse que ésta es, desde el inicio, como una *preparación* de la Encarnación; es decir, que la Revelación que Dios realizó mediante la Palabra creadora estuvo primordialmente orientada hacia la plenitud de Revelación realizada con la Encarnación de la Palabra personal de Dios. De ahí que Jesucristo sea no sólo la plenitud de la Revelación histórica (sobrenatural), sino también de la Revelación cósmica (natural); es decir, que coinciden la plenitud de la Revelación natural y la plenitud de la Revelación sobrenatural; que el orden natural de la creación, todo entero, está orientado desde el principio hacia una plenitud sobrenatural», OCÁRIZ, F., «La revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos» (1992), en *Naturaleza, gracia y gloria*, pp. 349-350.

145. Cfr. SANZ, S., «Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura», *AnTh* 18 (2004), pp. 111-154; donde retomo lo expuesto en *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003, pp. 317-356.

escatológica permiten considerar la alianza a la luz de la creación. En ambos casos hay un claro fundamento en la Revelación bíblica.

Precisamente por este motivo, es decir, porque se ha de mantener en unidad las diversas facetas del misterio revelado, he anotado al comienzo de esta parte que algunos autores han juzgado conveniente y necesario acudir a la clave ontológica realista, que, mediante la analogía del ser y de la participación, puede desbloquear las tensiones entre las perspectivas anteriores, en la medida en que permite un recorrido en las dos direcciones de continuidad y discontinuidad: creación como alianza y alianza como creación.

En efecto, ¿qué decir al final de la alternativa entre una creación dependiente o independiente de la alianza? Parece que en atención a las claves antropológica y cristológica se debería sostener la primera parte de la alternativa, mientras que las perspectivas cosmológica y escatológica inclinarían a optar por la segunda. En esta situación, me parece que sólo si se explicita la clave ontológica se disuelve la alternativa, sosteniendo la mutua reciprocidad, la continuidad-discontinuidad que hace posible ver el primado de la alianza y la relativa autonomía de la creación, que no se disuelve en ella.

La noción de participación aplicada tanto a la creación como a la alianza permite comprender la doble relación presente en el análisis de los textos bíblicos llevado a cabo por tantos autores; es decir, que la creación puede ser vista como alianza, a la vez que la alianza puede ser también considerada como (nueva) creación. Esto implica un uso analógico de los conceptos, que a su vez refleja la estructura analógica de la realidad misma. Según la Revelación cristiana, se puede decir que creación, en su sentido más pleno y radical, dice alianza, pues el culmen de la obra creadora de Dios es la humanidad de Cristo, en quien se nos da la alianza definitiva. Al mismo tiempo, esta afirmación no se opone a considerar que hay otros sentidos del término creación, más básicos, que no aluden directamente a este sentido último de alianza (por ejemplo, la dimensión de la *creatio ex nihilo*). Asimismo, esto permite entender que la Sagrada Escritura hable de la creación en sí misma en algunas ocasiones, mientras que en otras se muestra su dimensión más radicalmente salvífica. No hay aquí contraposición, como tampoco la hay entre afirmar que la creación es un misterio de nuestra fe, y sostener que se trata de una verdad accesible al conocimiento natural que el hombre puede alcanzar con su inteligencia.

Creación y alianza se encuentran, en consecuencia, según mi modo de ver, en una relación que es a la vez de continuidad y discontinuidad, que puede expresarse en el *además* que señalaba más arriba. La continuidad es dada, en última instancia, por el hecho de que la plenitud de la creación es la Encarnación redentora de Jesucristo, en vistas del cual ha sido hecho todo, según el unitario designio divino. Al mismo tiempo, hay una discon-

tinuidad irrenunciable, desde el punto de vista de la Revelación, por cuanto ese nexo no es necesario, sino fruto de una ulterior manifestación del Amor trinitario¹⁴⁶. Si se pierde de vista la continuidad, es fácil caer en la yuxtaposición de órdenes. Pero si se oculta la discontinuidad, se pierde el carácter de *además* que tiene el don maravilloso de la participación *ad intra* que supone el haber sido hechos hijos de Dios en Cristo.

He creído conveniente detenerme en la perspectiva ontológica pues con frecuencia, también por motivos históricos comprensibles, ha tendido a ser minusvalorada en algunos sectores de la reflexión teológica contemporánea. Bien planteada, tiene la virtud de permitir la integración de las distintas dimensiones del misterio revelado, consintiendo un entrelazamiento orgánico del resto de las perspectivas.

Si se vuelve ahora la atención a la fórmula de Barth, cabe afirmar que, efectivamente, la creación es fundamento externo de la alianza; es decir, que se trata de la acción divina *ad extra* de poner fuera de sí una participación de su ser, que es condición o presupuesto para poder llamarlo hacia Sí; y la alianza es el fundamento interno de la creación, por cuanto, siempre en virtud del libre y amoroso designio divino, constituye el momento en el que la criatura es elevada *ad intra* a participar de la plenitud del Ser divino, de la misma vida intratrinitaria de amor, es decir, de Dios en cuanto comunión amorosa de Personas, mediante la inserción en la única Filiación de Jesucristo, Verbo encarnado. La alianza como participación de la vida de Dios se realiza primariamente en la criatura humana, en virtud de su naturaleza espiritual que le hace *capax Dei*; y secundariamente, de modo análogo, en la creación material.

De este modo, la clave ontológica ofrece una valiosa ayuda en el punto crítico que acompaña en su origen al enunciado teológico sobre la relación entre creación y alianza. La doble función de presupuesto que señalara Barth al acuñar esta fórmula es sostenida y afianzada, no desde una teología dialéctica que rechaza el pensamiento metafísico, sino desde una teología apoyada en el realismo de la creación y de la salvación en Cristo¹⁴⁷.

Como consecuencia de todo lo expuesto, cabe afirmar que sin una teología de la creación relativamente autónoma no se podría desarrollar una teología de la alianza entendida como don, ni tampoco una cristolo-

146. Esta importante cuestión es expuesta con claridad en VON BALTHASAR, H. U., «Creazione e Trinità», *Com(I)* 15 (1988), pp. 7-16.

147. Como apunta Gesteira, «es indudable el influjo que Barth ejerció sobre la teología católica, en cuestiones como [...] la fundamentación cristológica de la creación y de la historia [...]. En cambio, resulta difícil de admitir su *actualismo* y su tendencia a huir de la clave del ser, de una *ontología*», GESTEIRA GARZA, M., «Karl Barth, un profeta del siglo XX», presentación a la traducción española, realizada por A. Martínez de la Pera, de K. BARTH, *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998, p. 40.

gía¹⁴⁸. O, dicho en positivo, la metafísica del ser y de la participación, derivada de la verdad de la creación –que ya en cierto sentido puede caracterizarse como una metafísica filial–, permite a la *fides quaerens intellectum* una comprensión teológicamente equilibrada del misterio de la historia de nuestra salvación en Cristo.

En resumidas cuentas, si en la teología contemporánea se ha insistido –con toda justicia– en considerar la creación como alianza en Cristo, me parece que –con la misma base– se ha de insistir en el aspecto complementario que supone considerar la alianza como nueva creación en Cristo. Con este planteamiento se trata de respetar y a la vez comprender, en la medida de lo posible, la riqueza insondable del designio de la Trinidad, que es originariamente y siempre, a pesar del pecado de los hombres, un designio de creación y alianza.

3.2. Creación y Trinidad

En la reflexión teológica sobre la creación de los últimos decenios puede advertirse un progresivo interés por desarrollar la dimensión trinitaria, llevando así hasta su fundamento el recentramiento teológico del tema, que había comenzado con la reinserción de la creación en la historia de la salvación.

También aquí la motivación de fondo es la de superar una visión extrínseca del misterio que vería la realidad de Dios en dos planos separados e independientes: por la razón se llegaría al Dios Uno Creador, mientras que sólo por la fe se accedería al Dios Trino Salvador. Una tal visión, abstracta, típica de la neoescolástica, y heredada de Santo Tomás, habría deformado la centralidad que tiene en la fe cristiana el misterio trinitario.

Ciertamente, en el pensamiento del Aquinate no se encuentran elementos que sostengan una tal hipótesis. Como diversos estudios recientes han mostrado, él desarrolló, en continuidad con la fe de la Iglesia y la tradición teológica, lo que se ha dado en llamar el principio trinitario de la creación: al ser la creación obra común de las tres Personas divinas, entonces es necesario afirmar que las procesiones eternas son la causa y la razón de la producción de las criaturas (*processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum*)¹⁴⁹. A la vez, como Dios es

148. Cfr. EYR, P., «La “théologie du monde” a-t-elle fait oublier la création?», *DC* 1917 (1986), pp. 472-478: «il n’y a de christologie possible qu’en rapport à une théologie, relativement distincte, de la création, comme il n’y a de théologie du don et de l’Alliance comme don, qu’en rapport à l’identification d’un donateur, d’un destinataire et de rapports déjà noués entre ces deux êtres», *ibidem*, p. 474.

149. Pueden verse, entre otros, los siguientes textos: *Super Sent.*, lib. 1, d. 10, q. 1, a. 1, co.: «Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum persona-

también Uno, es necesario afirmar que hay un sólo principio creador; esto último no sólo lo afirma la fe, sino que, como se ha visto con detalle en la primera parte, también la razón llega a ello.

He aquí de nuevo una evidente tensión entre dos dimensiones del misterio, que ha de ser mantenida sin reduccionismos: que la creación es obra de la Trinidad, y que el Creador es Uno. Sin poder detenernos ahora en la articulación entre ambas que Santo Tomás propone, y que se encuentra en la doctrina de las apropiaciones, tomada de la tradición, el punto que interesa señalar es que el Aquinate, al tratar del principio trinitario de la creación, insistía siempre con igual fuerza en la unicidad del principio creador.

A mi juicio, el motivo no es otro que respetar la autonomía del conocimiento natural que la luz de la razón puede alcanzar sobre la creación en su propio camino de búsqueda; y a la vez, respetar la gratuidad y excel-situd del conocimiento sobrenatural que la fe nos transmite acerca del misterio trinitario de Dios.

En efecto, en un importante texto de la *Summa Theologiae*, en el que desarrolla el principio trinitario de la creación¹⁵⁰, Santo Tomás elabora previamente un razonamiento nítido: crear es causar el ser de las cosas; y como todo agente obra (causa) algo semejante a sí, entonces a partir del efecto de la acción de crear (el ser) nuestro conocimiento se remonta al mismo principio de la obra creadora, el Ser divino, que siendo Acto puro y perfecto se identifica con su esencia. Como cabe apreciar, la premisa de este argumento es la determinación metafísica del concepto de creación como donación de ser, que Santo Tomás expresa también en otros lugares de esa misma cuestión¹⁵¹. Según ya se vio, esta idea metafísica de creación –ciertamente posibilitada históricamente gracias a la revelación judeocris-

rum in unitate essentiae, ad cuius probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 1, co.: «Et quia processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 32, q. 1, a. 3, co.: «processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur».

150. *Iª*, q. 45, a. 6, co.: «creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati».

151. Cfr. *Iª*, q. 45, a. 5, co.; *Iª*, q. 45, a. 4, ad 1.

tiana, pero que no por ello deja de ser metafísica— permite a la razón natural dar un importante paso adelante en la búsqueda del fundamento radical de la realidad, por cuanto ahora la participación platónica y la causalidad aristotélica quedan entrelazadas merced a la original noción tomasiana del ser como acto.

Así pues, la insistencia del Aquinate por mantener la unicidad del principio creador está conectada con su convicción de que la razón natural puede llegar, según sus posibilidades, a la verdad de la creación¹⁵². Lo que de ningún modo puede alcanzar por sí misma es el conocimiento de la Trinidad: «*impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire*»¹⁵³. De ahí que sostenga una clara distinción entre el conocimiento de Dios Uno por la razón y el conocimiento de Dios Trino por la fe. Obsérvese bien que el tenor del texto no insinúa en absoluto un esquema rígido de separación entre el Dios Uno Creador y el Dios Trino Salvador, sino más bien un doble nivel de consideración, no excluyente, sino intensivo, de Dios Uno Creador y Dios Trino Creador. Vistas así las cosas, se comprueba que en el pensamiento del Doctor Angélico la creación ocupa un privilegiado lugar de mediación entre la razón y la fe, pues en su análisis entra en juego tanto la excelsitud del misterio trinitario

152. Lo cual incluye también una referencia a la inteligencia y voluntad divinas, como se indica en *I^a*, q. 19, a. 4, co. Esto no se opone a que, debido al estado de caída tras el pecado, la revelación de las Personas divinas se hiciera moralmente necesaria *ad recte sentiendum de creatione rerum*, como se afirma en *I^a*, q. 32, a. 1, ad 3.

153. *I^a*, q. 32, a. 1, co.: «Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium, et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est de non apparentibus. Et apostolus dicit, I Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est*. Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium, credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom., *si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur*».

como su no-oposición, más aún, su congruencia, con la apertura de la razón hacia lo que está más allá de ella misma¹⁵⁴.

Se entiende entonces la fórmula empleada por el Aquinate en el *Scriptum*, según la cual se ha de sostener que hay *unus creator*, pero eso no quiere decir que sea *unus creans*¹⁵⁵. En efecto, como se ha dicho hasta ahora, la creación es obra de las tres Personas divinas, y por ello no hay *unus creans*, sino *tres creantes*, ya que el adjetivo indica el número según los sujetos; al mismo tiempo, la creación es obra de los Tres no en cuanto son distintos (eso serían las procesiones), sino en cuanto obran en virtud de la esencia común, y por ello no hay *tres creatores*, sino *unus creator*, ya que el sustantivo indica el número de la esencia. Como explica Marinelli, la operación es del agente en razón de la forma; y si la forma es una, una es también la operación, aun viniendo de varios sujetos¹⁵⁶.

De este modo se llega a un punto de crucial importancia para mantener la absoluta transcendencia de Dios respecto a la realidad creada, a la vez que su inmanencia en las criaturas, del que ya se habló anteriormente.

154. *I^a*, q. 32, a. 1, ad 2: «Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod *sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni*, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Ioan., dicit quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso»; cfr. también *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 1, n. 14.

155. *Super Sent.*, lib. 1, d. 11, q. 1, a. 4, ad 2: «Creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium»; *Super Sent.*, lib. 1, d. 29, q. 1, a. 4, ad 2: «creatio est opus essentiae divinae: unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine “Deus”; et ideo sicut Pater et Filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita est unus creator; non tamen creans unus, quia participium est adiectivum».

156. Cfr. MARINELLI, F., *Personalismo trinitario...*, pp. 110ss.

Se trata de la conocida y aguda distinción que el Aquinate establece al afirmar que, *ex parte Dei*, la relación con lo creado es de razón, mientras que *ex parte rei*, la relación de las criaturas con Dios es real¹⁵⁷. Por un lado, la creación no pone ninguna distinción real en Dios, pues sólo son reales en Él las relaciones instauradas por las procesiones personales. De otro modo, es decir, si se afirmara una distinción real de la creación en Dios, no sólo se llegaría a hacer depender de algún modo a Dios de la creación, haciendo de ella algo necesario, sino que además se llegaría a la aporía de que cabría conocer la Trinidad a partir de la creación, y se podría establecer una relación privilegiada entre la creación y una Persona; cosas que Santo Tomás rechaza, como vimos, no sólo por contraponerse a la fe, sino también por no respetar la autonomía propia de la razón natural.

Por otro lado, la relación a Dios de la criatura es real, siendo la creación una participación en el ser que comporta una dependencia absoluta, tanto que a veces el Doctor Angélico –según vimos en su momento– llega a caracterizar la creación como «*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*»¹⁵⁸. Esta relación de origen implica una presencia fundante de Dios en las criaturas, presencia del Ser en el ser del ente.

Estas consideraciones metafísicas no anulan el horizonte trinitario ni lo hacen extrínseco a la realidad creada, sino que ayudan a intuir la profundidad del misterio de la gratuita introducción a la vida trinitaria que se ha concedido a la criatura racional. Así, al explicar la presencia divina en las cosas creadas con la conocida fórmula *per potentiam, per praesentiam, per essentiam*¹⁵⁹, Santo Tomás no quiere decir que no haya una presencia de la Trinidad en las cosas creadas, sino que, al ser la creación una obra común de los Tres, su presencia obedece a tal operación, es decir, en cuanto causa única del ser. Ahora bien, existe una criatura que, por su especial participación del ser como persona (*esse personale*), conoce y ama, y así, a diferencia del resto de las criaturas, puede recibir una nueva participación que instaure una relación a Dios no sólo en cuanto causa del ser, sino en cuanto Trinidad de personas¹⁶⁰. Se trata de la vida de la gracia, que, al ser

157. Como se sabe, tal distinción va unida a aquella otra entre creación activa y pasiva, como se ve, por ejemplo, en *De potentia*, q. 3, a. 3, co.; cfr. también *Iª*, q. 45, a. 3, ad 1.

158. *De potentia*, q. 3, a. 3, co. Para toda esta cuestión puede verse una exposición clara en GONZÁLEZ, A. L., *Teología natural*, Eunsa, Pamplona ³1995, pp. 274-300, especialmente pp. 285-288.

159. Cfr. *Iª*, q. 8, a. 3, co.

160. *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 5: «sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt»; *IIIª*, q. 4, a. 1, ad 2: «similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem, non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo possit ad Deum at-

un nuevo don respecto a la participación del ser por creación, puede llamarse —en línea con algunos pasajes del Nuevo Testamento (2Co 5,17; Ef 2,9.14-16; Rm 8,19-24)— nueva creación¹⁶¹; la cual no ha de entenderse en la óptica del Aquinate como un añadido exterior a algo ya plenamente constituido, sino como una intensificación de ser nuevamente gratuita. Como escribe Ocariz, «la criatura elevada es *una* entitativamente, y toda ella es elevada como totalidad real, singular (persona); lo sobrenatural no se yuxtapone a lo natural, sino que, suponiéndolo, lo eleva»¹⁶². De este modo, la presencia escondida de la Trinidad en la obra creadora se hace manifiesta a los ojos de la fe gracias a la Revelación del misterio trinitario en la obra salvadora. La especulación metafísica de la razón no nos aleja de este misterio, revelado en la historia de la salvación, sino que más bien permite contemplarlo en toda su excelsitud, por cuanto la necesaria distinción entre razón y fe, y entre naturaleza y gracia, es consonante con la profundización, no extrínseca sino en intensidad, desde el Dios Uno Creador al Dios Trino Creador; lo cual permite captar la obra de la Trinidad creadora como presupuesto indispensable de la obra de la Trinidad recreadora o salvadora.

Análogas consideraciones cabe hacer a propósito de la tradicional doctrina que reconoce en las cosas creadas huellas de la Trinidad (*vestigia Trinitatis*). Partiendo de que todo efecto ha de representar de algún modo su causa, Santo Tomás sostiene que en todas las criaturas se encuentra una representación de la Trinidad a modo de vestigio¹⁶³, que previamente ha descrito como representación de la causalidad de la causa, no de su forma, como el humo representa el fuego; y explica que tal representación se da en cuanto que en cualquier criatura se encuentran algunas cosas que es ne-

tingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius, sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem est maior et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale».

161. Véase, por ejemplo, el comentario a Ef 2,9 en *Super Eph.*, cap. 2, l. 3: «pertinet ad rationem gratiae, ut non sit ex operibus praecedentibus, et hoc exprimitur in hoc quod subdit *creati*. Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit *in Christo Iesu*, id est per Christum Iesum». Sobre este tema, cfr. OCÁRIZ, F., «La elevación sobrenatural...», pp. 95-106.

162. IDEM, «La Santísima Trinidad...», p. 79; allí se explica a renglón seguido que la raíz de esa unidad se encuentra, en la óptica del Aquinate, en la noción de acto de ser, que puede caracterizarse, según la conocida interpretación de Fabro, como acto intensivo; cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*..., pp. 214ss., entre otras.

163. I^a, q. 45, a. 7, co.: «in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii».

cesario reducir hacia las divinas personas como a su causa. Pues cualquier criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que se determina a la especie, y tiene un orden a otra cosa. De este modo, en cuanto es cierta sustancia creada, representa la causa y el principio, y así muestra la persona del Padre, que es principio sin principio. En cuanto tiene cierta forma y especie, representa al Verbo, puesto que la forma de la cosa hecha por otro proviene del concepto del artífice. En cuanto tiene orden, representa al Espíritu Santo, en cuanto es amor, pues el orden del efecto a otra cosa proviene de la voluntad del que crea¹⁶⁴.

Por lo que se refiere a la creación en toda su extensión, no cabe decir mucho más, de tal modo que se aprecia una tendencia a la sobriedad por parte del Aquinate en este punto, que me parece relacionada con su fuerte empeño en sostener que no cabe deducir racionalmente la Trinidad a partir de las cosas creadas.

Aunque –como ya se vio anteriormente– es diversa la consideración acerca de las criaturas racionales, que en virtud de su participación más intensa en el ser divino son imagen de la Trinidad¹⁶⁵, no obstante, interesa ahora notar que el Doctor Angélico considera que tampoco el hombre en sí mismo, en cuanto criatura racional, lleva al conocimiento de las Personas divinas, pues esto puede ser solamente fruto de una Revelación sobrenatural. Esta distinción, necesaria para garantizar la gratuidad y excelsitud del misterio, no ha de verse como separación absoluta de planos, sino como fundante de una provechosa circularidad. En efecto, las realidades creadas, entre ellas el hombre, llevan al conocimiento del Creador; esto es válido también una vez dada la Revelación salvífica; y por eso es legítimo y fructuoso el uso de la analogía psicológica para ahondar en el misterio de la Trinidad. A la vez, sólo la Revelación sobrenatural permite captar la rea-

164. *Ibidem*: «inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, inquantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis» el texto prosigue aludiendo a la base agustiniana de esta doctrina. Cfr. también *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 26, n. 8.

165. *Ibidem*: «Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens»; cfr. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 26, n. 6 y 7.

lidad profunda de Dios como Uno y Trino, así como de su designio creador y salvador; y por eso se ha de decir que sólo desde la perspectiva trinitaria se llega a una comprensión plena del misterio de la creación y del ser del hombre como *imago Trinitatis*, como base del misterio salvífico de nuestra filiación divina en Cristo. Se constata, pues, una vez más, que Santo Tomás expone el nexo entre Trinidad y creación desde una perspectiva que puede denominarse de circularidad entre fe y razón¹⁶⁶.

Lejos de un aislamiento de la Trinidad, lo que emerge de la lectura de los textos del Aquinate es más bien una visión armónica de los misterios centrales de la fe (*nexus mysteriorum*): la fe en la Trinidad esclarece la fe en el obrar creador y salvador de Dios, y la doctrina de la creación esclarece a su vez nuestro acercamiento al misterio de la Trinidad¹⁶⁷.

Esta circularidad obedece a una concepción de la teología como saber que incluye una dimensión especulativa, la cual a partir de la economía —o bien, la *historia salutis*— trata de elevarse hacia una consideración del fundamento, es decir, el misterio de Dios en sí mismo, en una actitud que puede calificarse como metafísico-espiritual¹⁶⁸. En este sentido, como sugería Kern refiriéndose a la doctrina de la Trinidad creadora de Santo Tomás en línea con la de San Agustín, es difícil encontrar una especulación más vigorosa y profunda, que mantenga a la vez una necesaria rectitud doctrinal¹⁶⁹.

Esta especulación se sitúa en un nivel de la teología que necesita ciertamente de otras perspectivas complementarias, pero en ningún caso sustitutivas. Por eso, el reciente interés por la doctrina de la Trinidad creadora es una muestra de cómo la teología necesita, en su camino de profundización de la fe, llegar hasta el fundamento de los eventos salvíficos de la historia.

En esta óptica, vuelve a aparecer la siempre necesaria mediación metafísica. El estudio del pensamiento del Doctor Angélico sobre este punto así lo ha mostrado, haciendo ver que el sentido problema del extrinsecismo, base de las críticas contemporáneas a parte de la teología precedente, no puede encontrar solución denunciando un presunto exceso de metafísica o sin más evitándola, sino entrando en ella para plantearla de una manera adecuada, pues de otro modo el problema queda latente¹⁷⁰. Así, para el

166. Cfr. FR, n. 73; aunque allí se emplea tal expresión para aludir a la relación entre teología y filosofía, que no es exactamente la misma relación entre fe y razón, pienso que cabe también aplicarla aquí, pues ambos pares de conceptos tienen una evidente conexión.

167. Cfr. EMERY, G., *La Trinité Créatrice*, Vrin, Paris 1995, p. 519.

168. KERN, W., «Interpretación teológica de la fe en la creación», MS II/1, p. 543, dentro del apartado titulado «El creador es el Dios uno y trino».

169. Cfr. *ibidem*, p. 540.

170. En este sentido, las apreciaciones de carácter crítico que a veces se han dirigido a la doctrina tomista de la creación como demasiado metafísica y poco histórico-salvífica no consiguen escapar, en mi opinión, de las redes de una visión dialéctica de la relación entre metafísica e historia.

Aquinate no hay una neta separación entre Dios Uno Creador y Dios Trino Salvador, sino que en medio se sitúa la doctrina del Dios Trino Creador, que sin anegar la diversidad, establece un puente de unión en este punto entre razón y fe, entre lo natural y lo sobrenatural.

La presunta rígida dicotomía entre el Dios Uno de la creación y el Dios Trino de la salvación, o entre naturaleza y gracia, tiene en su base, a mi juicio, una deficiente perspectiva metafísica de la creación, que no sale de un enfoque extrínseco del binomio esencia-existencia. Si se entiende la creación como la posición de una esencia en la existencia, es lógico que después se conciba la gracia de un modo semejante. Ahí, la existencia es extrínseca a la esencia, y la gracia a la naturaleza. Si se entiende, más bien, con Santo Tomás, que la creación es donación de ser, participación del ser divino en los entes creados, podrá entonces pensarse la salvación como una nueva participación del mismo ser creado, no extrínseca, sino al contrario, más intensa, en el ser de Dios, que alcanza su misma vida intratrinitaria¹⁷¹. Nos encontramos ciertamente con un gran misterio, más bien el misterio por excelencia, ante el cual la mediación metafísica, una vez llegada al cumplimiento de su tarea en ayuda de la inteligencia de la fe, parece dejar paso a la actitud de contemplación y adoración.

La originalidad de la doctrina tomasiana de la Trinidad creadora se ha de buscar, por tanto, no en las afirmaciones que comparte con la tradición teológica precedente (afirmación del principio trinitario de la creación a la vez que de un único principio creador, ambas unidas en la doctrina de las apropiaciones), sino más bien en el sólido equilibrio que consigue mantener entre ellas, posibilitado en buena parte gracias a su metafísica del ser y de la creación.

Así, una teología de la creación bien fundada metafísicamente no aparta al teólogo de los eventos de la historia de la salvación –no hay extrinsecismo–, sino que le ayuda a remontarse a la fuente misma de nuestra salvación, pues, como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la creación es el *fundamento* de todos los designios salvíficos de Dios»¹⁷². Como se ha tratado de mostrar aquí, esta conexión es constante en la reflexión de Santo Tomás.

III. CONCLUSIONES

Recapitemos brevemente los resultados más destacados del conjunto de esta investigación, que nos ha situado, sin duda, ante un complejo

171. Para un desarrollo de esta cuestión, que abre nuevos horizontes que completan la perspectiva del pensamiento expresado en los textos de Santo Tomás, cfr. OCÁRIZ, F., «La Santísima Trinidad...», pp. 69-93, en continuidad con IDEM, *Hijos de Dios...*

172. CIC, n. 280.

problema, en el que se encuentran implicados algunos temas capitales de la fe cristiana y del pensamiento filosófico. Para ello, conviene retomar ahora, a la luz del trayecto recorrido, las cuestiones planteadas en la introducción.

Ante la pregunta de si la creación es un tema perteneciente a la fe religiosa o bien al ámbito de la racionalidad humana, cabe concluir que la respuesta más equilibrada es aquella que huye de los dos posibles extremos, tanto el de un fideísmo que la considera exclusivamente en su dimensión de misterio revelado, como el de un racionalismo cientificista que, negando cualquier competencia a la esfera religiosa sobre los eventos de este mundo, reduce todo posible saber sobre los orígenes al ámbito de la investigación de las ciencias empíricas. Una respuesta que trate de encontrar la verdad ha de ser capaz de integrar los diversos saberes humanos, que se dan cita en la cuestión sobre el origen; y por tanto, no ha de optar dialécticamente por uno de ellos en perjuicio de los demás.

Tal integración es viable en la medida en que se reconozca la existencia de la dimensión filosófica, concretamente metafísica, de la cuestión. En primer lugar porque tal perspectiva abre las diversas adquisiciones de las ciencias naturales a una óptica que, sin contraponerse a ellas, les sitúa en una dimensión que está más allá de sus límites. Por otra parte, porque al compartir con la teología como *scientia fidei* el carácter sapiencial, hace posible que la fe entre en contacto con la razón humana.

Como ha quedado mostrado especialmente en la primera parte, esta es la perspectiva del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En contraste con diversos teólogos de su época, él sostuvo una posición peculiar que afirma que la creación no sólo es creída por fe sino que también es probada por la razón. Esta posición le llevó a realizar numerosas distinciones y matizaciones, tratando de discernir con sumo cuidado aquello que pertenece solamente al dato de fe de aquello que puede ser también probado racionalmente. Mientras la cuestión del inicio en el tiempo es para él un dato exclusivo de la fe, pues la razón ahí entra en una disyuntiva irresoluble entre la creación *ab aeterno* o la creación con comienzo temporal, la razón humana puede llegar, en su recorrido metafísico, a la noción de creación *ex nihilo*, entendiendo por tal la producción libre del ser (participación) de todas las cosas por parte de Quien es el Ser por esencia, que implica en todo ente finito una originaria relación de dependencia con la Causa Primera. El Aquinate llegó a estas especulaciones en una cierta continuidad con la tradición metafísica griega (la participación platónica y la causalidad aristotélica), y a la vez, superando los límites en que ésta se había quedado mediante su original noción de *actus essendi*. Planteadas así las cosas, se descubre que no hay ninguna contradicción entre afirmar que la creación es misterio de fe y que, al mismo tiempo, es verdad accesible a la razón.

Esta afirmación lleva consigo importantes implicaciones. Una de ellas es que el anuncio del evangelio, como ha ocurrido de hecho desde los comienzos del cristianismo, encuentra en la racionalidad de la verdad de la creación de todas las cosas por Dios un punto de apoyo para la invitación a la fe cristiana, al tratarse de una verdad que, a diferencia de otras, puede ser aceptada por cualquiera que se pregunte con rectitud por el origen de todo. De ahí la función de «atrio de los paganos» que tradicionalmente se ha reconocido a esta verdad, y que, en los tiempos actuales, Juan Pablo II ha repropuesto mediante la invitación a volver a abrir el «libro de la naturaleza» en el que todos, también los que no han recibido aún el don de la fe, pueden «leer» a su Autor.

Evidentemente, si se plantea el tema de la creación sólo desde esta perspectiva, es claro que entonces no se está haciendo una reflexión propiamente teológica. Esta es la legítima exigencia de buena parte de la teología contemporánea, que ha renovado el clásico tratado (más centrado, por motivos circunstanciales, en la apologética) mediante la asunción de la perspectiva histórico-salvífica y trinitaria.

Ahora bien, pasando a la otra pregunta que se planteaba en la introducción, ¿era necesario, para asumir dichas perspectivas, dar la espalda a la metafísica? La pregunta tiene su importancia, pues, como señalara Kasper hace ya años, «cuando la Creación se integra en una historia de la salvación especial, entonces ella pierde su relativa autonomía; no puede establecer contacto con las demás realidades. Esto lleva de nuevo a una consideración fideísta e integrista del mundo»¹⁷³.

El concepto de naturaleza, en su relación con el orden sobrenatural, ha sido objeto de crítica en la medida en que se percibía como unido a una visión dualista del hombre en su relación con Dios y la Revelación. Se trata, en síntesis, del intento teológico de partir del hombre histórico realmente existente en Cristo, y no de una naturaleza humana abstracta, para evitar el defecto de una visión extrínseca de la gracia, y en consecuencia de una yuxtaposición de los órdenes natural y sobrenatural, típica de la manualística neoescolástica. Se ha preferido partir de la verdadera realidad, es decir, la historia, y dejar de lado los conceptos abstractos, como el de naturaleza, que más que ayudar a comprender la realidad, parece que la desfiguran. Y como la teología apologética anterior hablaba de lo natural como lo dado por creación, la conclusión aparecía clara: para renovar la exposición de la doctrina, se ha de sacar a la creación del ámbito de la naturaleza e integrarla en la historia de la salvación.

Cabe afirmar que la crítica expuesta por los autores que proponen partir del hombre existente en Cristo está plenamente justificada, por cuan-

173. KASPER, W., «Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion», en *Konturen heutiger Theologie*, G. Bitter y G. Müller (eds.), Kösel, München 1976, p. 95.

to la metafísica neoescolástica, olvidada de la originalidad del acto de ser tomista, se había recludo en la polaridad esencia/existencia, dando la primacía a la primera sobre la segunda. Se partía entonces de una naturaleza abstracta sobre la que recaía la gracia. Ahora bien, si esta crítica señala ciertamente un punto débil de la teología anterior, la solución propuesta no resulta adecuada, puesto que se va al otro extremo, es decir, al primado de la existencia, que parece acabar confundiendo la naturaleza metafísica del hombre con la hipótesis teológica del estado de naturaleza pura. Aunque no todos los autores den este paso, sostener el primado de la historia de la salvación con esta base puede llegar a oscurecer, e incluso a anular, la sustantividad de la naturaleza creada.

No parece difícil descubrir en tal modo de razonar una cierta dosis del fideísmo que Kasper critica. Ahora bien, hay más, pues, a fin de cuentas, también cuando se pretende rechazar la metafísica, se puede adoptar, y se adopta de hecho, otros presupuestos también metafísicos. En este caso, un cierto idealismo que partiendo de una valoración de la historia en contra de la naturaleza, acaba justamente por erigir la misma historia en naturaleza. La tensión entre naturaleza e historia se disipa mediante la absorción de la naturaleza en la historia.

Análogamente a como se vio a propósito de la primera pregunta planteada, la presente investigación lleva a concluir que una respuesta adecuada y equilibrada se puede encontrar mediante una perspectiva que, lejos de los extremos que acaban por disolver uno de los elementos del problema, trate de encontrar una integración. No se trata de optar entre metafísica de la creación o historia de la salvación, o entre naturaleza e historia, sino de armonizarlas. Por tanto, si una determinada visión metafísica no es capaz de responder a las exigencias de la perspectiva histórico-salvífica, la solución no puede ser sin más eliminar la metafísica, sino entrar en ella para plantearla de un modo adecuado. Ciertamente, la óptica predominante de la metafísica heredada de la neoescolástica era de tipo esencialista, difícilmente integrable con un enfoque de tipo más histórico-existencial. Ahora bien, según se constata en diversas obras de la teología contemporánea, la noción filosófica de creación que subyace como presupuesto permanece encerrada en las redes de la dialéctica que ve una relación extrínseca entre esencia y existencia. En otras palabras, se sigue aceptando el presupuesto de que la creación consiste en poner una esencia en la existencia.

La profundización en la metafísica tomista realizada en la primera parte, en el contexto de una interpretación renovada que reconoce la centralidad del acto de ser, ha permitido comprender que Santo Tomás concibe la creación como participación en el ser, de modo que afecta a la criatura desde dentro, como lo más íntimo a ella. Como se vio, a esta perspectiva es ajena una visión actualista, esencialista o extrínsecista, que se dio en otros autores, anteriores o posteriores.

De este modo, en mi opinión, el problema del extrinsecismo encuentra una respuesta mediante una adecuada comprensión de la noción metafísica de creación. No hay dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, pues ambos órdenes encuentran su punto de confluencia en el acto de ser, afectando a la criatura desde lo más íntimo de ella misma, su propio ser. Lo primario en las criaturas no es la naturaleza o esencia, sino el ser que, en cuanto participado del Ser por esencia, tiene una relación constitutiva a Dios. De modo análogo, en la recreación lo primario no es la «sobrenaturaleza» en el sentido del nivel de las formalidades sobrenaturales, sino más bien la elevación o novedad en el acto de ser en cuanto a su relación constitutiva con Dios, que al ser introducido en su vida íntima, es relación al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Se deshace así, a mi juicio, un importante malentendido, debido quizás a una comprensión esencialista de lo natural, y por consiguiente, de lo sobrenatural.

Por tanto, en síntesis, se puede afirmar que, para superar el sentido problema del extrinsecismo de la gracia, se ha de superar primeramente el extrinsecismo en la misma noción de creación. Tal extrinsecismo se da cuando se concibe ésta como un poner una esencia en la existencia, donde la existencia adviene a la esencia como fruto de una causalidad meramente exterior, siendo en ella una formalidad accidental. Ahí se ha reducido el acto de ser, acto intensivo y emergente, acto de todo acto, al mero hecho de existir, que es solamente su resultado. La distinción real, entre esencia y acto de ser como coprincipios del ente, deja paso a su modalización entre ente real y posible, dependiendo de si la esencia tiene o no la existencia fáctica.

En consecuencia con este planteamiento, no es extraño que se conciba la gracia como un nuevo estado que adviene a la naturaleza como fruto de una causalidad meramente exterior. Y si se reacciona ante esto tratando de poner el acento sobre la dimensión existencial en perjuicio de la noción de naturaleza, que se convierte en abstracta, entonces la existencia queda «esencializada» y, por tanto, la gracia queda incluida al final en la misma naturaleza: es el paso del extrinsecismo al «intrinsecismo» o inmanentismo, que acaba concibiendo la gracia como perfección de la misma naturaleza.

Estas consideraciones muestran, pues, no sólo la importancia de la metafísica de la creación de cara a la dimensión apologética de la fe, sino también de cara a la elaboración del *intellectus fidei*, de una teología especulativa que quiera respetar la grandeza del realismo del misterio de nuestra creación y salvación en Cristo. O sea, la resolución del problema del extrinsecismo no se consigue mediante una mera puesta en relación de la creación con la historia de la salvación, o si se quiere, mediante la alusión al dato revelado de la creación en Cristo. La recuperación de estas perspectivas ha de considerarse como un verdadero progreso respecto a la teología

precedente. Ahora bien, no siempre el avance en campo bíblico y de teología positiva se ha visto acompañado de la también necesaria profundización en el horizonte metafísico. Con esto quiero decir que la cuestión de la creación no se resuelve mediante su referencia inmediata a la salvación o a Cristo, puesto que la pregunta continúa poniéndose a la razón, también cuando está iluminada por la fe: ¿qué es crear, qué es ser creado?

En la segunda parte he mostrado cómo una profundización en la línea del pensamiento de Santo Tomás, que ve la creación como participación en el ser, constituye una vía tanto para responder a esta cuestión como para ofrecer una contribución a una correcta interpretación de la relación entre creación e historia de la salvación en la dimensión frecuentemente más olvidada de esta relación, es decir, la metafísica. En virtud de la analogía, se puede fundar equilibradamente la circularidad y mutua implicación (continuidad y discontinuidad) entre ambas.

Me parece que así se hace eco a una de las exigencias centrales que la encíclica *Fides et ratio* planteaba a los teólogos: acoger y recurrir a una filosofía del ser renovada, en el marco de la tradición cristiana de pensamiento que ve en estrecha relación –sin contraposición ni mutuo olvido– la fe y la racionalidad metafísica (cfr. por ejemplo n. 97). Esta exigencia muestra su importancia en el momento presente, en el que no raramente un cierto rechazo de la metafísica ha sido no sólo un presupuesto, sino también incluso una consecuencia en algunos sectores del quehacer teológico, para los cuales la necesaria fundamentación de la teología en la revelación bíblica parecía haber hecho innecesario el recurso a la dimensión especulativa.

En este contexto, son iluminadoras las reflexiones que el entonces Cardenal Ratzinger desarrolló en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz con ocasión de un encuentro con los profesores de la facultad de Teología en 2002. Ante los retos que presenta la actual situación cultural, Ratzinger insistió con fuerza en el papel que la Iglesia ha desempeñado constantemente a lo largo de la historia, como parte importante de su misión evangelizadora, de recordar al hombre cuál es su verdad (en expresión de Juan Pablo II en *Fides et ratio*, la «diaconía de la verdad»). Y esto no mediante una referencia inmediata a Cristo, que es ciertamente la Verdad con mayúscula, Aquél que sólo puede revelar plenamente el hombre al hombre, sino antes todavía, mediante un trayecto que ilumine en el nivel de la *recta ratio* cuál es la constitución fundamental del hombre, su naturaleza. En este horizonte se mueve y es posible no sólo el diálogo con los no creyentes y los muchos indiferentes, sino también con los creyentes de las diversas religiones. Y aquí la verdad de la creación, en su aspecto ciertamente parcial pero verdadero, de contenido accesible a la luz de la razón humana, tiene un lugar fundamental, que la teología no debe sacrificar mediante una completa absorción de la creación en la historia de la salvación,

pues se arriesgaría a perder una parte de la verdad, que es capaz de mostrar aquella armonía entre fe y razón que hace del cristianismo una propuesta razonable de sentido.

Como corolario de todo lo anterior, he intentado mostrar que una adecuada reflexión especulativa sobre la creación en sí misma, lejos de ocultar su dimensión salvífica, la pone mayormente de manifiesto. La metafísica, con el rigor intelectual que le es propio, no es un obstáculo, sino una ayuda para la comprensión de la historia de la salvación. La razón, cuanto más profundiza en el misterio, lejos de disolverlo, pone más claramente ante nuestros ojos toda la riqueza de la fe: no se trata de una alternativa, *aut fides aut ratio*, sino de una conjunción, *fides et ratio*. Por eso, una teología de la creación relativamente independiente, que incluye su dimensión metafísica, hace posible plantear una teología de la salvación, una soteriología y una cristología, que puedan ser entendidas como un don todavía más maravilloso del amor divino. El significado de la *creatio ex nihilo* no oculta sino que manifiesta la grandeza de la *creatio ex amore*. Si se debe decir que la plenitud de la creación es la alianza en Cristo, se ha de poder mantener a la vez que la alianza constituye una auténtica nueva creación en Cristo.

La reconciliación entre perspectiva metafísica e histórico-salvífica no puede sino potenciar el desarrollo de la teología de la creación, que, de este modo, no sólo sale fortalecida y equilibrada en sus planteamientos de fondo, sino que además –como es ya una realidad en algunos manuales de de los últimos años– se puede apreciar en ella una fecundidad notable para abrir los contenidos clásicos a temas como la dignidad del mundo creado, la vocación del hombre dentro de él, el sentido del trabajo, el valor y dignidad de las realidades terrenas, etc. Se hace entonces evidente, como ya afirmara Tomás de Aquino, que la consideración de las criaturas contribuye a la instrucción de la fe cristiana, puesto que nos permite admirar la sabiduría y el poder de Dios, hace que las almas se inflamen en el amor de la bondad divina e imprime en el hombre una semejanza con las perfecciones divinas¹⁷⁴.

En definitiva, la orientación de la creación a la historia de la salvación no debe conducir a una prematura concentración sobre la segunda para comprender la primera. La reflexión sobre el ser creado no elude que su sentido completo se halla en Cristo, sino que da todo su peso a esa verdad, respetando así la dinámica del juego entre la gracia divina y la libertad humana sintéticamente descrita por San Agustín: «El que te hizo sin ti no te justifica sin ti»¹⁷⁵.

174. Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 2.

175. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169,11,13 (PL 38,923).

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	19
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	21
SIGLAS Y ABREVIATURAS	31
METAFÍSICA DE LA CREACIÓN Y TEOLOGÍA. LA RACIONALIDAD DE LA IDEA CRISTIANA DE CREACIÓN A LA LUZ DE SANTO TO- MÁS DE AQUINO	33
I. EL CONCEPTO METAFÍSICO TOMISTA DE CREACIÓN	33
1. Demostración de la creación de todas las cosas por parte de Dios	33
2. La novedad tomista: el acto de ser, punto de confluencia de partici- pación y causalidad	40
3. Algunos aspectos de la noción metafísica tomista de creación	45
3.1. La cuestión del esencialismo	45
3.2. La dualidad actualidad-efectividad	51
3.3. El problema del extrinsecismo	59
II. LA NOCIÓN METAFÍSICA TOMISTA DE CREACIÓN Y EL PROBLEMA TEOLÓGICO DEL EXTRINSECISMO	70
1. Redescubrimiento teológico de la clave ontológica	70
2. Fecundidad teológica de la perspectiva metafísica tomista	73
2.1. La creación como participación de ser	74
2.2. Una teología de la participación sobrenatural	78
3. Respuesta a los retos lanzados por la teología contemporánea	83
3.1. Creación e historia de la salvación	83
3.2. Creación y Trinidad	90
III. CONCLUSIONES	98
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	105

